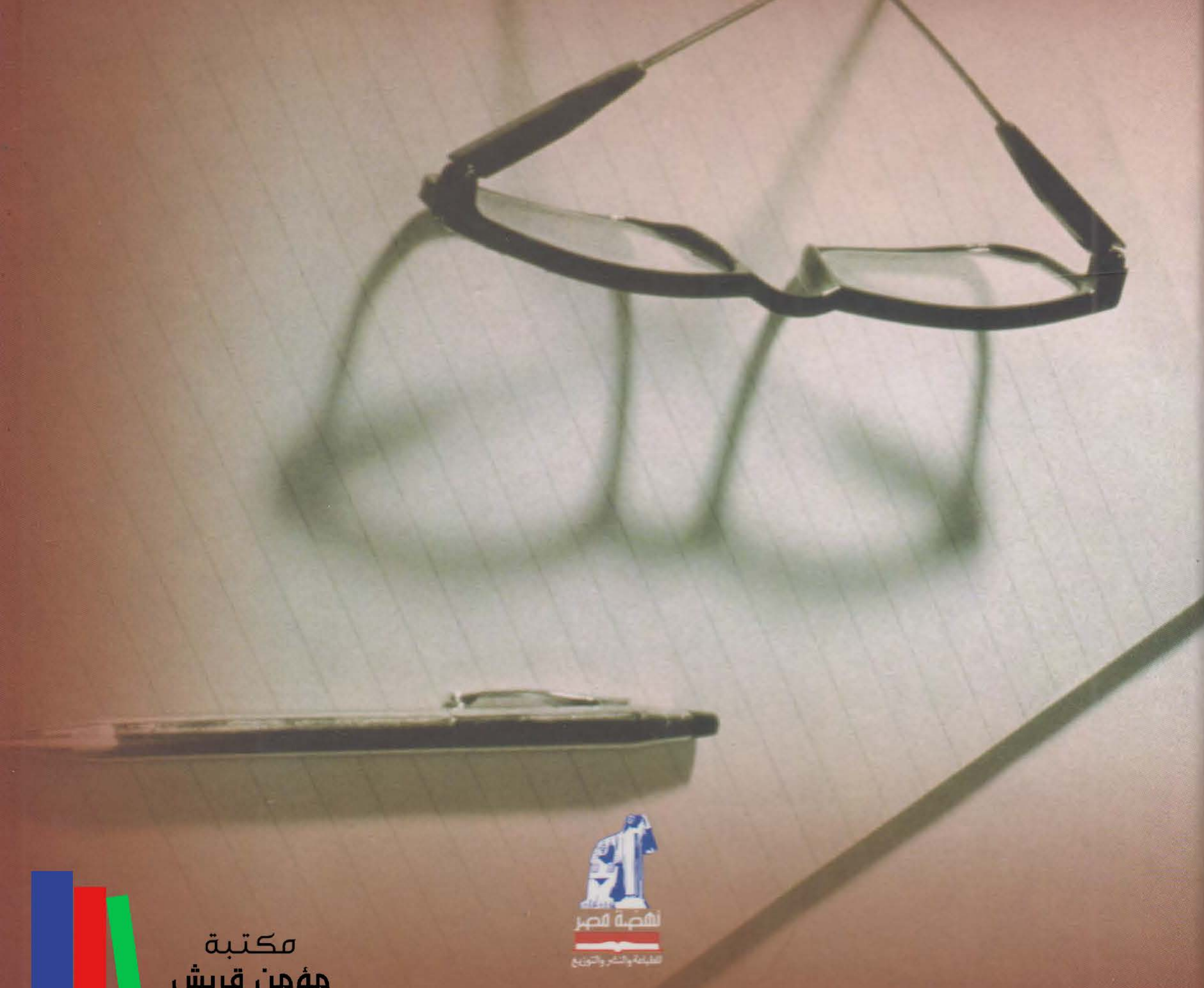
منهج البحث

بين التنظير و التطبيق

مع دليل عملى لكتابة البحوث و الرسائل العلمية

د. حامد طاهر



نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع

مكتبة
مؤمن قريش
maamenquraish.blogspot.com

مَنهجُ البَحثِ

بين التَّنظِيرِ والتَّطْبِيقِ

(مع دليل عملى لكتابة البحوث والرسائل العلمية)

د. حامد طاهر

أستاذ الفلسفة الإسلامية
ومناهج البحث بدار العلوم
نائب رئيس جامعة القاهرة

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع

مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه
(الإمام الباقر ع)
moamenquraish.blogspot.com

اسـم الكتـاب: منهج البحث بين التنظير والتطبيق.

المـؤلـف: الـدكـتـور/ حـامـد طـاهـر.

إشراف عـام: دالـيـا مـحـمـد إبـراهـيـم.

تاريـخ النشـر: الطبـعة الثـانيـة ـ أكتوبر 2008.

رقـم الإيـداع: 2006 / 24005

الترقيم الـدولي: ISBN 977-14-3846-8

الإدارة العامة للنشر: 21 ش أحمد عرابى ـ المهندسين ـ الجيزة
ت: 33466434(02)-33472864(02) فاكس: 33462576(02) ص.ب: 21 إمبابة
البريد الإلكترونى للإدارة العامة للنشر: publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 80 المنطقة الصناعية الرابعة ـ السادس من أكتوبر
ت: 38330287 (02) - 38330289 (02) ـ فـاكـس: 38330296 (02)
البريد الإلكترونى للمطابع: press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسى: 18 ش كامل صدقى ـ الفجالة ـ القاهرة ـ ص. ب : 96 الفجالة ـ القاهرة.
ت: 25909827 (02) - 25908895 (02) ـ فـاكـس: 25903395 (02)

مركز خدمة العملاء: 25909827 (02)
البريد الإلكترونى لخدمة العملاء:
customerservice@nahdetmisr.com
البريد الإلكترونى لإدارة البيع: sales@nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 408 طـريـق الحريـة (رشـدى)
ت: 5462090 (03)
مركز التوزيع بالمنصورة: 13 شارع المستشفى الدولى التخصصى ـ متفرع من شارع عبد السلام عارف ـ مدينة السلام
ت: 2221866 (050)

موقع الشركة على الإنترنت: www.nahdetmisr.com

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع
أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة 1938

جميـع الحقـوق محفـوظـة © لشـركة نهضـة مصـر للطباعـة والنشـر والتوزيـع

لا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو تخزين أى جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة إلكترونية أو ميكانيكية أو بالتصوير أو خلاف ذلك إلا بإذن كتابى صريح من الناشر.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يتوقف تقدم العلم على عدة عوامل، أهمها المنهج، وليس المنهج سوى مجموعة خطوات متتالية تؤدى بالباحث إلى هدف محدد. والهدف هو القانون الذى يفسر الظواهر تمهيدًا للاستفادة منها. وقد ظلت العلوم لدى القدماء مضطربة، ونتائجها مشوشة؛ لأنها كانت تفتقر فى الغالب إلى المنهج الصحيح الذى تُدَرس به. وفى اليوم الذى اكتشف فيه العلماء هذا المنهج، دخلت العلوم مرحلة جديدة تمامًا، مازالت تؤتى ثمارها حتى اليوم.

كان منطق أرسطو هو منهج البحث الذى ساد على مدى ألفى عام. وهو منهج يتسم بالدقة والصرامة، وينصب أساسًا على صورة الفكر، لا وقائع الأشياء، كما أنه يبدأ بالبسيط وينتهى بالمركب، معلنًا أنه يحفظ العقل البشرى من الوقوع فى الخطأ، ويحدد له أشكال الحق والصواب. ومما ساعد هذا المنهج القديم على الصمود: استعانة علماء الدين به لإضفاء الطابع العقلى الخالص على معتقداتهم، واستخدام حججه وبراهينه فى الدفاع عن وجهات نظرهم.

وعلى الرغم من أصوات المعارضة المتفرقة التى ارتفعت ضد المنطق الأرسطى فى العصور القديمة، وخاصة لدى المسلمين، فإنه استمر قويًا ومؤثرًا، سواء فى العقلية أو فى حركة التأليف نفسها، ويكفى أن أشير هنا إلى أنه ظل يُدَرس – بدون نقدٍ– فى المعاهد الدينية التابعة للأزهر الشريف بمصر حتى الستينيات من القرن العشرين.

أما فى أوربا، فابتداءً من منتصف القرن السابع عشر، قام العلماء والمفكرون بشن حملة قوية ضد منطق أرسطو، بينوا فيها عقمه عن إنتاج معرفة جديدة، وكشفوا عن مدى بعده عن الواقع بظواهره ومشكلاته، واستطاعوا فى نفس الوقت أن يقدموا عناصر المنهج التجريبى (الجديد)، القادر على تفسير الظواهر، والوصول إلى القوانين التى تتحكم فيها.. ومع نجاح العلماء فى اكتشاف بعض المخترعات الجديدة، بدأت الثقة فى منطق أرسطو تهتز، ثم تتلاشى.. وتحول بمرور الوقت من منهج مسيطر على العقول إلى موضوع تاريخى للدراسة.

ومن المعروف أن منهج البحث التجريبي يتركز عمله في مجال العلوم الطبيعية وحدها. وقد أثبت – في الواقع – كفاءته الكاملة في تطويرها، والوصول بها إلى درجة عالية من الدقة، كما هو ملاحظ في علوم الكيمياء والطبيعة.. ومع ذلك، تبقى العلوم الإنسانية ذات الطابع النظري، بحاجة ماسة إلى منهج مماثل يستطيع النهوض بها، أو على الأقل القضاء على ضروب الفوضى والاضطراب التي تشيع فيها.

في هذا المجال ظهرت محاولات متعددة. وقد أثمر بعضها في القرن التاسع عشر مع كل من علم النفس وعلم الاجتماع، حين استخدم فيهما المنهج التجريبي. كما تم تطوير جيد لمنهج البحث في التاريخ، استفاد كثيرًا من المنهج التجريبي. وقد شهد القرن العشرون محاولات متفرقة في استخدام منهج علمي لدراسة الأدب، ووضع معايير موضوعية للنقد الأدبي الذي يقوم جانب كبير منه على الذاتية.. وفي مجال دراسة اللغة، استطاع العلماء أن يطوروا كثيرًا في طرق تعلمها، واستعانوا في ذلك بالمعامل الصوتية – وهي تجربة ناجحة – وإن كان العلماء العرب مازالوا مترددين في تقبلها وتعميمها.

وهكذا يتضح أن التقدم العلمي مرتبط بالنجاح في التوصل إلى منهج صحيح ومناسب لكل علم على حدة، ثم إلى منهج عام لكل مجموعة متشابهة من العلوم، كما هو الحال في مجموعة العلوم التجريبية. ولاشك أن التطوير في هذا الميدان مستمر، ومما يلاحظ أن المنهج أصبح له علم مستقل Méthodoligie كما صار له علماؤه المتخصصون، سواء في تاريخه، أو في طبيعته وآلياته.

وقد أتيح لي في منتصف السبعينيات السفر في بعثة علمية إلى فرنسا للحصول على الدكتوراه. وهناك وجهت جزءًا كبيرًا من اهتمامي لمتابعة المنهج الحديث. وفي جامعة السوربون، استمعت إلى العديد من محاضرات الأساتذة المتخصصين: إما في المنطق القديم، أو في المنهج الحديث، أو الذين يجمعون بين المجالين. وقادتني المحاضرات عن المنهج إلى المؤلفات الفرنسية فيه، وهي كثيرة وشيقة، فزادت لديّ التفصيلات، وتعددت وجهات النظر، وانتهيت من هذا كله إلى اقتناع عميق بأهمية علم المنهج، ليس فقط في مجال البحث العلمي، وإنما في سائر شئون الحياة.

ومما يلفت النظر فى فرنسا – وهى مجرد نموذج لأوربا كلها – أنهم يجعلون دراسة المنهج فى المرحلة الثانوية، ويقدمونها بأسلوب واضح ومتميز. ومثل أى طالب عربى يدرس فى أوربا ويستوقفه ما يفتقده فى بلاده من عناصر التقدم الحقيقى، كنت أتمنى أن تصبح دراسة المنهج جزءًا أساسيًا ضمن برامج التعليم فى بلادنا، و عندما رجعت إلى مصر فى بداية الثمانينيات، وجدت أن هناك من سبق إلى تحقيق هذه الأمنية، ووضعها موضع التنفيذ. وأقصد بذلك الكتاب الجيد الذى ألفه د. إبراهيم مدكور، والأستاذ يوسف كرم بعنوان «دروس فى تاريخ الفلسفة»، وكان مقررًا على السنة التوجيهية بوزارة المعارف فى الأربعينيات. ويضم الباب الثالث من هذا الكتاب فصلين مهمين أحدهما عن: فرنسيس بيكون والمنهج التجريبى، والثانى عن : ديكارت ومنهجه العقلى، باعتبارهما من أبرز الشخصيات التى أسهمت فى بناء النهضة الأوربية الحديثة.

لكن النظام التعليمى فى بلادنا لم يطوّر هذه البداية الرائعة على النحو المنشود، وما لبثت دراسة المنهج أن غامت، إن لم تكن قد اختفت تمامًا، ولم يعد لها كيان واضح متميز.

وفى اعتقادى أن دراسة منهج البحث باعتباره علمًا مستقلاً، وبتوجه عربى – إسلامى خاص، يمكن أن تكون له فى الواقع العملى فوائد كثيرة، سوف أقتصر بالإشارة هنا إلى عدد منها:

أولاً: تزويد الأجيال الجديدة بطرق التفكير العلمى الصحيح، وتعويدهم على خطواته، ودفعهم ما أمكن إلى تطبيقه على المشكلات التى تصادفهم، أو الظواهر التى تحيط بهم.

ثانيًا: الوقوف على أحد أهم العوامل فى التقدم المطرد، الذى نشهد فى كل يوم، بل فى كل ساعة، حركته المتلاحقة دون أن تكون على وعىٍ كافٍ بمقدماته وأسسه.

ثالثًا: فتح الطريق أمام شبابنا للاختراعات والاكتشافات العلمية، التى يُمهد لها الإلمام الجيد بمناهج البحث، وإحكام وسائله وأدواته.

رابعًا: العمل على تخليص الفكر العربى المعاصر من الخرافات، والأوهام، والشائعات، والآراء المسبقة، والبحث الضائع عن علل الطبيعة بدلاً من ملاحظة ظواهرها، والجدل النظرى حول أمور لا يمكن الحسم فيها.

خامسًا: أن دراسة علم المنهج تحتوى بالضرورة على استعراض تاريخ التطور العلمى، وهو تاريخ ملىء بالعبر، مضىء بالنماذج التى يمكنها أن تدفعنا لإعادة مواصلة ما سبق إليه أسلافنا، ومسايرة ما يحدث فى عالم اليوم من تقدم.

غير أنه بالإضافة إلى تلك الأهداف العلمية الواضحة، يظل الهدف الفلسفى هو أساس اهتمامنا بمناهج البحث، فقد أصبحت دراسة هذه المناهج أحد الموضوعات الرئيسية فى الفلسفة المعاصرة، التى تخلت عن بعض موضوعاتها القديمة كالميتافيزيقا، أو تنازلت عن بعض فروعها الأخرى لعلم النفس، وعلم الاجتماع وغيرهما. كما تحوّل دورها من منصّة الهيمنة والقيادة، إلى موقع المتابعة والتقييم.

ومن هذا المنطلق تصدر فكرة هذا الكتاب، والذى أطلقت عليه عنوان «**منهج البحث: بين التنظير والتطبيق**». وقد حرصت فيه على التبسيط والتوضيح ما أمكن، مستبعدًا ذلك الجدل النظرى الطويل والممل الذى تكاثر حول بعض الموضوعات، مثل (الفروض والحتمية)، هادفًا إلى أن يكون دليلاً مشجعًا لمن يرغب فى الاطلاع عليه، على أمل أن يأخذ بيده إلى المراجع الأساسية فيه.

والكتاب يحتوى على ثلاثة أقسام رئيسية:

يتناول القسم الأول منها: موقفنا من علم المنهج، ومنطق أرسطو، ثم نشأة المنهج الحديث وخصائصه، ومراحله الثلاث، ويتعرض للروح العملية التى يتطلبها تطبيق المنهج، وينتهى أخيرًا ببيان نظرية الاختراع ودورها فى مجال البحث العلمى – وهذا هو القسم التنظيرى من منهج البحث.

أما القسم التطبيقى، فيشمل: منهج النقد التاريخى عند ابن حزم الأندلسى، وتطبيقه على نص التوراة الموجودة بأيدى اليهود على عصره، ثم منهج البحث فى الفلسفة الإسلامية وتطبيقه على ثلاث محاولات فى العصر الحديث، لكل من محمد إقبال، ومصطفى عبد الرازق، وإبراهيم مدكور، كما يعرض للمناهج الحديثة التى تناولت الأساطير الإغريقية، وكذلك المنهج العلمى فى دراسة الشعر والأدب عند إزرا باوند (كنموذج لمحاولة إخضاع هذه الدراسة لمعايير موضوعية) ومن جانبنا قدمنا نموذجًا آخر للمنهج الفلسفى فى قراءة الأعمال الأدبية مطبقًا على رواية (العجوز والبحر) لهمنجواى، وينتهى هذا الجزء التطبيقى بدليل عملى حول منهج البحث فى الدراسات العليا يأخذ بأيدى الباحثين لكتابة الرسائل العلمية على نحو صحيح.

ويشمل القسم الثالث من الكتاب ترجمة من اللغة الفرنسية لثلاثة أبحاث هامة فى مجال المنهج، وإنما اعتبرتها ذات أهمية خاصة للغرض من هذا الكتاب، نظرًا لأن:

(ا) الدراسة الأولى بعنوان «تطور المنهج التجريبى ومستقبله» وصاحبها باحث بلجيكى هو رينيه ليكليرك، المتخصص فى الدراسات المنهجية. وله كتاب مستقل فى الموضوع نفسه بعنوان : «المنهج التجريبى: تاريخه ومستقبله» وقد سبق أن قمت بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية (ط. الأنجلو ١٩٩٠) وتكاد تكون هذه الدراسة تلخيصًا من المؤلف نفسه لكتابه المشار إليه.

(ب) الدراسة الثانية بعنوان : «العناصر غير العقلية فى مجال البحث العلمى» وهى لأحد كبار المخترعين العالميين (لوى دى بروجلى) الحائز على جائزة نوبل فى الطبيعة سنة ١٩٢٩. وفيها يعرض لبعض طاقات الإنسان الأخرى - غير العقل - كالفضول العلمى، والخيال، والحدْس، والحماسة فى حب موضوع الدراسة، ودور ذلك كله فى تطوير البحث العلمى، وزيادة فعاليته.

(جـ) الدراسة الثالثة لعالم مصرى كبير، هو د. إبراهيم مدكور، رئيس مجمع اللغة العربية، وهى عبارة عن الفصل الأخير من كتابه بالفرنسية:

L'organon d' Aristote dans le monde arabe: ses traductions, son etude et ses applications.

والغرض من هذه الدراسة هو الكشف عن جانب هام من تأثير منطق أرسطو فى بعض العلوم الإسلامية كعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، تمهيدًا لإمكانية إعادة النظر فى هذه العلوم فى ضوء منهج جديد.

وفى الختام، أود أن أشير، مرة أخرى إلى ضرورة - وليس فقط إلى أهمية - علم المنهج لحياتنا العلمية والثقافية، بل أيضا لحياتنا العملية، اليومية الجارية. وليس هذا الكتاب الذى أقدمه اليوم سوى صيحة فى العالم العربى، وقد ودّع القرن العشرين، ليبدأ الدخول فى مرحلة أخرى جديدة، تشير كل الدلائل إلى أنها سوف تكون خاضعة للعلم، ومحكومة بمتطلباته.

والله ولى التوفيق،،،،

حامد طاهر

القسم الأول

التنظـــــير

- علم المنهج وموقفنا منه.
- منطق أرسطو.
- نشأة المنهج الحديث.
- خصائص المنهج الحديث.
- الروح العلمية ودورها فى البحث العلمى.
- نظرية الاختراع ودورها فى البحث العلمى.

■ علم المنهج، وموقفنا منه

منذ أقدم العصور، كان للإنسان مع مواجهة الواقع صراع عنيف، وكانت المشكلة الأولى هى: كيف يتغلب على هذا الواقع؟ وبمجرد أن نجح فى استغلال بعض عناصره الأساسية (الحجر، النار، الحديد، الملابس)، واستطاع أن يتأقلم فى معيشته مع ظروف الطبيعة المحيطة به، برزت المشكلة الثانية، وهى: كيف يفسر هذا الواقع؟.. وهنا انفتح أمامه طريق طويل، تخبط فيه أحيانًا، وتمكن من العثور على بعض جوانب الحل فى أحيان أخرى.. وهذا ما نجده يشكل تاريخ الفلسفة التى ازدهرت فى بلاد الإغريق، ابتداء من القرن الخامس قبل الميلاد، بعد أن هضمت واستوعبت كثيرًا مما توصلت إليه الشعوب الشرقية، والحضارات القديمة فى مصر، والهند، وفارس.

نشأت الفلسفة مختلطة بالسحر والكهانة، ويبرز دور الإغريق فى أنهم حرروا الفلسفة منها، وجعلوها تمتزج بالعلم، وتكاد تشتمل على كل فروعه، وكان لقب عالم وفيلسوف يعنى شخصًا واحدًا، وهو ذلك الإنسان الذى يهتم بعلم واحد، أو بعدة علوم، أو يناقش مبدأ الكون، ومصير الإنسان.

ويكشف لنا تاريخ الحياة العقلية لدى الإغريق أن فلاسفتهم قد تناولوا تقريبًا كل المسائل التى تهم العقل الإنسانى بصفة عامة: الكون وأصله، الإنسان ومكانه فى العالم، علاقته بالمجتمع الذى يعيش فيه، حقوقه وواجباته، مصير النفس الإنسانية، المعرفة وكيف تتم.. وباختصار، فقد كانت لديهم رغبة قوية فى مناقشة كل شىء. وإذا كانت أكثر الحلول التى توصلوا إليها خاطئة، إلا أنها فتحت الأبواب أمام الأجيال اللاحقة؛ لكى تعيد تناولها من جديد، وتصل فيها إلى الصواب، أو ما يقرب منه غالبًا.

ومما يثير الإعجاب حقيقة، أن الإغريق قد بحثوا طريقة التفكير نفسها، أى طريقة عمل العقل عندما يسأل أو يجيب فى أى فرع من فروع المعرفة، وما هى الشروط التى تجعل خطواته واثقة من نفسها، وبراهينه أكيدة، ونتائجه غير قابلة للشك.

وهكذا بجعل العقل نفسه موضوعًا للبحث، نشأ علم المنطق الذى يعتبر مفخرة الفكر الإغريقى، والذى استمر تأثيره قويًا وفعالاً – منذ وضع فى القرن الثالث قبل الميلاد – ما يقرب من عشرين قرنًا، وربما أكثر من ذلك لدى بعض الأمم.

دخل منطق أرسطو إلى العالم الإسلامى مع طلائع حركة الترجمة فى العصر العباسى، بل إن الفرس الذين اعتنقوا الإسلام كانوا على علم به من زمن قديم، وهكذا أصبح من الممكن تلمس عناصره الأولى فى بداية حركة التأليف الإسلامية. وقد أثبت د. إبراهيم مدكور أن المنطق الأرسطى قام بدور كبير فى العلوم الفقهية والكلامية[١] . كما أثبت د. إبرهيم سلامة تأثيره فى البلاغة العربية[٢]. ومن الواضح أن المنطق الأرسطى يشيع فى معظم جوانب الثقافة الإسلامية، وذلك لسبب بسيط، هو أنه كان أحد مواد التعليم فى كثير من أنحاء العالم الإسلامى.

كانت بداية القرن السابع عشر هى بداية النهضة الأوربية، وفيها تحول التصور القديم للعلم، وللمنهج.. إلى تصور آخر جديد، يقوم على الالتحام المباشر بالطبيعة من أجل السيطرة عليها، ويعتمد على التجربة، والملاحظات المتعددة، متحررًا من سلطة القدماء، ومن منطق أرسطو بصفة خاصة.

وقد اتخذ هذا التصور اتجاهين يكمل أحدهما الآخر: الأول اتجاه عملى أو تطبيقى يتمثل فى البحوث والاكتشافات التى أجراها علماء من أمثال جاليليو، ونيوتن، واتبعوا فيها منهجًا يختلف أساسًا عن منهج أرسطو. والثانى اتجاه تنظيرى أو فلسفى قاده كل من فرنسيس بيكون فى إنجلترا، ورينيه ديكارت فى فرنسا، داعين فيه إلى ضرورة التخلى عن المنهج القديم، والأخذ بالمنهج الحديث فى البحث.

وبالتدريج، تحدد المنهج الحديث فى ثلاث مراحل أساسية، هى البحث، والكشف، والبرهان.. وهى التى يتبعها تقريبًا كل الباحثين فى العلوم التجريبية، وأصبح من مهمة علم المنهج Methodologie متابعة الحركة العلمية وتصنيف ما يتوصل إليه العلماء والباحثون، كل فى مجال تخصصه، وهكذا لم نعد بإزاء

(١) فى كتابه بالفرنسية L' organon d' Aristote dans le monde arabe. 2e. paris 1969.
وقد ترجمنا الفصل الأخير منه، وألحقناه بهذا الكتاب.

(٢) فى كتابه: «بلاغة أرسطو بين العرب واليونان» ، ط. الأنجلو، القاهرة ١٩٥٠.

منطق معيارى يفرض على العلوم قوانينه الخاصة، وإنما بإزاء فلسفة علمية تستمد عناصرها ومقوماتها من خطوات البحث العلمى ذاتها.

وإذا كانت الملاحظة والتجربة هما هيكل المنهج الجديد، فإن روح هذا الهيكل (أو الموتور الفعال فى حركته) هى الفرض، الذى تقوم عليه مرحلة الكشف، وليس الفرض فى أساسه إلا اكتشاف فكرة أو علاقة جديدة، ومعلوم أن صرح العلم إنما ينهض على تلك الأفكار الجديدة التى قامت بها بعض العقول المتميزة فى تاريخ الإنسانية.

لكن هناك فكرة هامة لابد من توضيحها، وهى أن الاعتقاد فى تميز بعض العقول قد يؤدى إلى نوع من التكاسل أو التراجع عن النهوض بمسئولية البحث العلمى، ومنطق هذه الفكرة يتسلسل على النحو التالى: ما دام التقدم العلمى رهنًا بظهور بعض العقول المتميزة (العبقريات) فما الفائدة من اشتغال أى إنسان عادى بالبحث، خاصة إذا علم منذ البداية أنه ليس عبقريًّا؟!

لهذا كانت دراسة نظرية الاختراع إحدى مهمات علم المنهج، وهى أيضًا السبب الأساسى فى اختيارنا للحديث عنها هنا، حتى نفتح بذلك طريقًا واسعًا أمام شباب الباحثين، ونشيع روح التفاؤل فى نفوسهم.

إننا لا نشك فى أن الاختراع موهبة سماوية، يمنحها الله للإنسان، لكننا لانشك أيضًا فى أنها لا تمنح لأى إنسان، وهذا معناه ببساطة أنها لا تمنح إلا لطائفة محددة من الناس، فإذا تتبعنا حياة هذه الطائفة وجدناها كلها تقريبًا تكاد تتشابه فى كثير من الخطوط؛ ومن هذه الزاوية، يمكن الحديث عن الظروف الملائمة لنشأة الاختراع، بل والشروط التى ينبغى توافرها فى أولئك الذين تمسهم عصاه السحرية.

لكن المنهج العلمى لا يكفى وحده لنجاح البحث العلمى، فهناك إلى جانب ذلك: الروح العلمية التى ينبغى أن يصدر عنها الباحث، وهى مجموعة من القيم والتقاليد العلمية لا تقل فى أهميتها عن أهمية المنهج نفسه، وتلك المسألة جديرة بالاعتبار، وخاصة لعالمنا العربى، الذى بدأ يسعى للحاق بحركة البحث العلمى المتطور فى العالم.

وهكذا يتضح أنه باتباع المنهج العلمى من ناحية، وبالتزود بالروح العلمية من ناحية أخرى، يمكن للبحث العلمى أن يتطور، ويتقدم باستمرار فى طريق منتج وواعد، وليست هذه قضية قابلة للمناقشة، لأنها ليست إلا ملاحظة واقعية لحال البحث العلمى فى الغرب، والذى لم يبلغ نضجه الحالى، إلا بعد أن أدركها، وقضى عشرات السنين فى محاولة تطبيقها على النحو الأمثل.

والملاحظ أنه عندما بدأ العالم العربى – وهو جزء من بلدان العالم الثالث – يتنبه لحالته العلمية المتخلفة، وكان ذلك فى بداية القرن التاسع عشر، عقب حملة نابليون على مصر، سارع إلى اقتباس بعض نتائج العلوم التجريبية، عن طريق البعثات التى أرسلها محمد على إلى أوربا، وما تلاها من حركة ترجمة قوية، تمثلت فى نقل بعض المؤلفات الغربية إلى اللغة العربية.

وكان من الممكن للنهضة الحديثة التى أرساها محمد على فى مصر أن تدفع العالم العربى إلى مصاف البلاد الأوربية فى ذلك الوقت. لكن هذه النهضة كانت تحمل فى طياتها عوامل انطفائها السريع. وذلك أنها كانت قصيرة النظر فيما يتعلق بحركة البحث العلمى. لقد ظهر حينئذ أن كل ما يهم إنما هو اقتباس النتائج العلمية التى توصل إليها الغرب لتحقيق منافع مادية قريبة المدى، دون محاولة التوصل إلى جوهر البحث العلمى نفسه، وهو المنهج.

لم يتنبه أحد لهذا، ومن المؤسف أننا لا نعثر فى حركة الترجمة الشهيرة على كتاب واحد قد ترجم فى هذا الصدد[1] والأدهى من ذلك هو أن حركة الترجمة قد راحت هى الأخرى تضطرب فى مسيرتها، فبينما بدأت مصر مهتمة بترجمة العلوم النظرية والتجريبية، ولبنان بترجمة العلوم الإنسانية والآداب.. عادت مصر فأخذت باتجاه لبنان، وهكذا نجد إحصائية ما ترجم إلى اللغة العربية فى إحدى السنوات:

- فى العلوم : ٤٧٣ كتابًا.
- فى الآداب: ١٨٦[2].

(١) لم يترجم كتاب ديكارت «مقال فى المنهج» إلا فى سنة ١٩٣٣ على يد المرحوم محمود الخضيرى، وكذلك «مقدمة فى الطب التجريبى» إلا فى سنة ١٩٤٤. وفى ظنى أنه حتى الآن لم يترجم كتاب فرانسيس بيكون «الأورجانون الجديد».. وهذه الكتب الثلاثة تعتبر ركائز أساسية يقوم عليها نظام الفكر العلمى فى أوربا.

(٢) انظر مقالنا «الترجمة ودورها فى الوطن العربى» ، سلسلة دراسات عربية وإسلامية ، الجزء الثامن ص ٨٧ – ٩٨ .

وهذا معناه، بالنسبة لنا، أن العالم العربى فى العصر الحديث قد وقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه أسلافنا القدماء من تغليب جانب العلوم النظرية (علوم اللغة، والأدب، والدين) على جانب العلوم التجريبية (الطبيعة، والكيمياء، والفلك، والطب).

إن الوضع الأمثل يقضى بأن تسير الحركة العلمية متوازية الجانبين: العلمى والأدبى، بل إننا لن نخطئ إذا غلبنا الاهتمام بالجانب العلمى على الأدبى؛ لأن هذا الأخير تابع للأول، ومرتبط فى معظم الأحوال بتطوره.

وكانت جامعة القاهرة – التى أنشئت بتبرعات الأهالى سنة ١٩٠٨ – هى المكان المناسب لتطبيق المنهج العلمى الحديث فى مجالات البحث والدراسة، وكان من أعمالها الطيبة أنها استقدمت بعض علماء الغرب للتدريس فيها (نلينو الإيطالى، لالاند الفرنسى، وبول كراوس الإنجليزى.. إلخ) وهنا تم احتكاك مباشر بين طلاب الجامعة المصريين، وبين هؤلاء الأساتذة كان من أهم نتائجه: حدوث تحول هام فى مجال الأبحاث، وتوجيهها وجهة مختلفة عما كانت سائدة عليه من قبل. كذلك ساعد انتشار البعثات التى أوفدتها الحكومة المصرية إلى مختلف البلاد الأوربية على نقل المنهج الحديث، ومحاولة تطبيقه على الدراسات العربية.

وحسبنا أن نشير – فى هذا الصدد – إلى الدور المنهجى الذى قام به الدكتور طه حسين فى مجال الدراسات الأدبية[١] والشيخ مصطفى عبدالرازق فى مجال الدراسات الفلسفية[٢]. ومازال تلاميذ هذين الرائدين هم الذين يوجهون جانبًا كبيرًا من حركة الفكر المعاصر فى العالم العربى.

أما الدكتور محمود قاسم (١٩١٣ – ١٩٧٣) فيعتبر بحق من رواد دراسة علم المنهج بمعناه المحدد. ويعد كتابه «المنطق الحديث ومناهج البحث» من أهم المؤلفات التى صدرت فى هذا المجال، وهو كتاب ضخم تعددت طبعاته، وتمكن صاحبه من أن يضيف إليه الكثير من تجاربه الخاصة فى مجال البحث العلمى، مما جعله يتسم بطابع عربى أصيل. وهو يتناول خصائص المنطق الحديث،

(١) كذلك من بين الذين نعتبرهم قد قاموا بدور كبير فى ترسيخ المنهج الحديث فى مجال الدراسات الأدبية أحمد أمين، صاحب موسوعة (فجر الإسلام، ضحى الإسلام، ظهر الإسلام).

(٢) يعتبر كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة فى الإسلام» أول كتاب منهجى يظهر فى العصر الحديث لدراسة الفلسفة تبعًا لمنهج علمى محدد وواضح، انظر ص ١٦٩ وما بعدها من هذا الكتاب.

مقارنًا بينه وبين منطق أرسطو الذى عاق حركة الفكر الإنسانى لعدة قرون. كما يناقش مسألة الحتمية، ويعرض للفروض العلمية، ويتحدث أخيرًا – وبالتفصيل – عن منهج البحث فى الرياضيات، ثم فى علمى الاجتماع والتاريخ.

وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى كتابًا مماثلاً، لكنه أقل حجمًا، بعنوان «مناهج البحث العلمى» عرض فيه تقريبًا لنفس الموضوعات. وقد قام كل من الدكتور زكى نجيب محمود والدكتور فؤاد زكريا بجهود طيبة فى عرض بعض الجوانب الهامة فى علم المنهج(١).

وهنا ينبغى أن ننبه إلى تقصيرنا الشديد فى حق هذا العلم الأساسى، والذى يدرس فى الغرب، لطلاب المرحلة الثانوية فى القسمين العلمى والأدبى بقصد إعطائهم تصورًا نظريًا للأسس التى تقوم عليها العلوم المختلفة وتنمية الروح العلمية فى نفوسهم.

وحتى يدرك العالم العربى أهمية المنهج الحديث، كركيزة ضرورية لبناء النهضة العلمية المعاصرة على أساس متين، لنا أن نتساءل: هل يمكن تطبيق هذا المنهج على العلوم الإنسانية (علوم اللغة، والتاريخ، والأدب... إلخ) التى مازالت تحظى بالنصيب الأكبر من الاهتمام فى بلادنا؟

ليس هناك ما يدل على الاستحالة، اللهم إلا ما يبدو أحيانًا من خمول عقلى، يقعد بالباحثين على المغامرة التى يتميز بها البحث العلمى، وأحيانًا أخرى، من مسايرة لروح التقليد (إذا كان للتقليد روح!) التى تكاد تحرم مناقشة بعض القضايا.. وأحيانًا ثالثة، من اكتفاء بجنى الفوائد السريعة، وحل المشكلات القائمة بنظرة قصيرة المدى.

لكن، كيف نطبق المنهج الحديث على العلوم الإنسانية؟ المجال مفتوح لاجتهادات كثيرة، وليس هناك دائمًا إلا صعوبة البداية، وبعدها.. فإن المنهج الحديث يزودنا بضرورة إجراء الملاحظات الدقيقة، والمتعددة، والشاملة، ثم التجربة على ما يسمح بإجراء التجارب عليه، والفروض الكاشفة فيما يبدو ناقصًا أو مبتورًا، ثم الجرأة فى تناول المشكلات، والوضوح فى تحديدها،

---

(١) انظر للأول كتاب «المنطق الوضعى» وللثانى كتاب «أسس التفكير العلمى»، هذا ويلاحظ أن المرحوم الدكتور على سامى النشار هو الذى تخصص فى منهج البحث لدى علماء المسلمين، انظر كتابه: «مناهج البحث عند مفكرى الإسلام».

والشجاعة فى قبول النتائج، مهما كانت نهاياتها، واستخدام لغة مقتصدة فى ألفاظها وتعبيراتها، ثم هناك الطرق الرياضية التى ثبتت فعاليتها فى ميدان العلوم التجريبية، وأقصد بها - هنا - طريقتى الإحصاء والرسم البيانى، وكلتاهما - كما هو معروف - مما يعين كثيرًا على اختصار واضح فى الوقت والمجهود[١].

كذلك فإن الوسائل التكنولوجية الحديثة (الآلة الحاسبة والكمبيوتر) لا تتوانى عن تقديم المساعدة للباحثين فى ميدان العلوم الإنسانية، كل ما هنالك هو الاقتراب منها، ومحاولة فهمها، ومعرفة إمكانياتها، وطرق استخدامها.

وهكذا نرى أن الطريق طويل، لكنه ليس مسدودًا. بل على العكس هناك من الوسائل والأدوات، ثم من الرغبة الصادقة ما يعين على سرعة اجتيازه.

---

(١) يمكن الإشارة أيضًا إلى استخدام الخرائط والجداول فى مجال العرض التاريخى، وقد بدأ هذا العمل فى اللغة العربية حديثًا، انظر: الأطلس الإسلامى للدكتور حسين مؤنس، ط دار الزهراء للإعلام، القاهرة.

■ منطق أرسطو

يطلق على منطق أرسطو اسم المنطق الصورى، وأحيانًا المنطق الشكلى، وقد يشار إليه أيضًا باسم المنطق القديم.. وكلها مصطلحات تكاد تكون متساوية لأنها تنطبق فى النهاية على مفهوم واحد، هو ذلك البناء العقلى الذى وضعه أرسطو فى القرن الثالث قبل الميلاد، ليعصم الذهن من الخطأ فى التفكير، واستمر تأثيره سواء فى العالم الإسلامى أو فى أوربا ما يقرب من عشرين قرنًا، أى حتى عصر النهضة الذى يبدأ بالقرن السابع عشر.

من الصعب تلخيص منطق أرسطو؛ لأنه هو نفسه ملخص. لكن نقطة الصعوبة فى تناوله تأتى من جانب اللغة. فهو ملىء بالمصطلحات. وكل مصطلح فى حاجة إلى تحديد، وشرح، وأمثلة. ومع ذلك فنحن مضطرون – هنا – إلى أن نعرض له باختصار شديد، وهدفنا من ذلك هو مجرد استحضاره فى أذهاننا، ونحن نتناول منهج البحث الحديث، أو المنطق الحديث، الذى كان رد فعل له، وحل محله.

ولتبسيط عملية العرض إلى أكبر قدر ممكن، سوف نقسم حديثنا عن منطق أرسطو إلى ثلاث نقاط:

(ا) نشأته التاريخية.

(ب) أهم مباحثه.

(جـ) نقده: إيجابياته وسلبياته.

النشأة التاريخية لمنطق أرسطو:

فى نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، راح يتجول فى أسواق أثينا، عاصمة اليونان (وكانت حينئذ سيدة العالم) رجل قبيح الهيئة، بسيط الزى، يكاد يكون من الفقراء، وكثيرًا ما استوقف الناس من كل الطبقات؛ ليلقى عليهم أسئلة كانت تحيرهم بسذاجتها الظاهرة:

من المؤمن؟ من الكافر؟ من الشريف؟ من الوضيع؟ ما الشجاعة؟ ما الجبن؟ من الحاكم؟ ما الحكومة؟ كيف يحكم الناس؟

وفى البداية كان يحسب المخاطبون أن الأسئلة سهلة، وأنهم قادرون على إجابته عنها ببساطة، ولكنهم سرعان ما كانوا يكتشفون أنهم عاجزون عن تصور معانيها، وأشد عجزًا عن تحديدها فى لغة دقيقة، وعندئذ كان يدرك الجميع أنهم أمام معلم حكيم.. لا يسأل لأنه يجهل، وإنما ليطلع الآخرين على أن مبلغهم من العلم قليل، حتى بأبسط الأمور المتعارف عليها بينهم أو التى تبدو أنها كذلك.

الرجل هو سقراط. وأهل أثينا فى ذلك الوقت شعب ثرى، منتصر فى حروبه مع الفرس، فخور بأن خيرات العالم المادية، وكنوزه الروحية قد أصبحت ملكًا له. لكن المجتمع كان مصابًا بداء مدمر، هو ادعاء العلم وعدم الاعتراف بالجهل. وقد ساعد فى نشر هذا الداء طائفة من الخطباء عرفت باسم السفسطائيين، أجادوا استخدام اللغة، وأتقنوا البلاغة، وتلاعبوا بالألفاظ، حتى لقد كانوا قادرين أحيانًا على إظهار الباطل فى صورة الحق. أما فلسفتهم فتقوم على أن (الإنسان مقياس لكل شىء) بمعنى أن معرفته لشىء ما، هى التى تحدد حقيقته، بصرف النظر عن واقعه الحقيقى. وهكذا أصبح من الممكن أن تتعدد الحقائق بتعدد المتحدثين عنها، ما دام لكل منهم رأيه الخاص، وما دام هذا الرأى - من وجهة نظره - صحيحًا.

ومن الغريب أن السفسطائيين ظهروا أمام المجتمع واثقين من أنفسهم، لا يترددون ولا يتلعثمون. وكانوا خطباء مفوهين، فسخروا الشعب، وتمكنوا من السيطرة على طبقة الحكام والقضاة، وكانوا يعلمونهم فنهم هذا مقابل أجر مادى.

أما سقراط فكان على العكس من كل هذه الصفات: فهو متسائل أبدًا، ومتشكك فيما لديه، وكذلك فيما لدى الآخرين، يعلن دون استحياء أنه جاهل بالموضوع الذي يناقشه، ويظهر استعداده الكامل للتخلى عما لديه من أفكار، وقبول ما لدى الخصم من أفكار تثبت أنها صحيحة، وبالإضافة إلى هذا كله، فهو ساخر ومتهكم.. لكنه التهكم الذى لا يجرح الخصم بمقدار ما يطلعه على حقيقته. وكما يقول برجسون: «إن سخرية سقراط موجهة إلى استبعاد الآراء التى لا تنهض للاختبار العقلى، وجعلها تستحى، عندما يتضح أنها تتناقض مع نفسها».

طريقة سقراط، وخطواتها:

* يبدأ الحوار بالبحث عن تعريف للحق، أو للعدالة، أو للجمال، أو للعفة.
* مخاطب واثق تمامًا من نفسه يعطى فى الحال تعريفًا.
* سقراط يندهش ويعجب، ويقبل تعريف المخاطب الذى يبدو عليه الزهو.
* يستمر المخاطب فى متابعة سقراط، ويعجب من أن تعريفه غنى إلى هذا الحد بالمضامين والأمثلة، التى لم يفكر هو نفسه فيها.
* فجأة.. يتوقف سقراط، ويظهر أن نقطة النهاية فى تناقض قاطع مع نقطة البداية.

وحين يكون المخاطب حسن النية، فإنه يقتنع بخطأ تعريفه، ويبدأ فى اقتراح تعريف آخر، وعندئذ يتناوله سقراط بنفس الطريقة، وكأنه يغربله بدقة.

وغالبًا ما يحدث أن الحوار لا ينتج، وهنا يغادر سقراط محدثه غير راض، على أمل أن يعودا مرة أخرى لكى يفحصا الموضوع من جديد، لكن يحدث أحيانًا أن يكون المخاطب سيئ النية، ويرفض فى هذه الحالة أن يشترك فى الحوار، وذلك كما حدث فى محاولة جورجياس حيث رفض الخصم - الذى وقع فى الفخ- استعداده للعودة إلى المشاركة فى «لعبة سقراط» عندما أدرك أنه انهزم أمامه!

وهكذا فإن سخرية سقراط جادة، تمامًا مثل جهله الذى يعتبر عالمًا! وهى تذهب إلى نهاية فن السفسطائيين لكى تكشف عما فيه من تناقض وتهافت. وقد عرف منهجه السابق باسم «منهج توليد المعانى» أى استخراج المعانى والأفكار من المخاطب عن طريق طرح الأسئلة عليه، والتدرج معه من البسيط إلى المعقد. وقد صرح هو نفسه، عندما سئل عن مهنته بأنها «قبالة الذرارى العقلية».

أثار السفسطائيون المجتمع كله على هذا الحكيم، فلفقوا له التهم، وأدانوه بإفساد الشباب. وفى محاكمة شهيرة، ارتكب قضاته أبشع جرم فى التاريخ، فحكموا عليه بالإعدام، وتلقى هو الحكم بشجاعة، وثبت على موقفه بالرغم من وجود فرصة للهرب، ومن المؤكد أنه أراد أن يلقن أجيال المفكرين من بعده درسًا لا ينسى، فى التمسك بالرأى، والاستشهاد فى سبيله.

وكان أفلاطون أنجب تلاميذ سقراط وأوفاهم. فاستطاع أن يسجل لنا كثيرًا من ملامح هذا الحكيم العظيم، وأن يطور فى الوقت نفسه العديد من أفكاره. ثم نجح بعد ذلك فى إقامة مذهب فلسفى متكامل، حسبنا أن نشير - هنا - إلى بعض نظرياته فى المثل العقلية، ومصير النفس الإنسانية، وإقامة الحكومة المثالية (الجمهورية).

أما منهج أفلاطون – الذى يهمنا فى هذا الصدد – فيتمثل فيما يسمى بالقسمة المنطقية، التى تشبه إلى حد كبير طريقة التفكير الرياضى، وهى عبارة عن التسليم جدلاً بإحدى القضايا العامة على أنها صحيحة، وتنطبق تمامًا على الموضوع الذى يدور الحديث حوله، ثم استنباط النتائج الممكنة منها، حتى الوصول:

(ا) إما إلى إحدى القضايا الفاسدة، فيثبت بذلك فساد القضية الأولى، التى كانت أساسًا للاستنباط، ويصدق نقيضها، وهو المطلوب.

(ب) وإما إلى قضية يسلم الخصم بصدقها، فيثبت صدق القضية الأولى.

ويلاحظ أن هذا المنهج أكثر تطورًا من منهج سقراط، وإذا كان يستمد منه كثيرًا من العناصر، إلا أنه أقرب شبها بطريقة التفنيد التى نلتقى بها فى الهندسة. ومما يروى أن أفلاطون كتب على باب أكاديميته التى كانت تدرس الفلسفة: «لا يدخل هنا إلا من كان مهندسًا».

ثم يظهر أرسطو، تلميذ أفلاطون، وأكبر فلاسفة الإغريق على الإطلاق، فيفكر – لأول مرة – فى وضع منهج خاص، يمكن تطبيقه على كل العلوم، بحيث يحفظ العقل من الوقوع فى الخطأ، ويقوده دائمًا إلى الصواب فى أحكامه. فكان علم المنطق: معجزة التفكير الإغريقى، والدليل الناصع على عبقرية أرسطو، الذى أطلق عليه المسلمون «المعلم الأول» للإنسانية، وظل منطقه أساسًا للدراسات الفلسفية والدينية فى أوربا حتى نهاية العصور الوسطى، وقال عنه الفيلسوف الألمانى كانط KANT «لقد ولد المنطق مكتملاً على يد أرسطو. ولم يطرأ عليه من بعده أى تطور ذى أهمية».

كان أرسطو عالمًا وفيلسوفًا. ولم تجتمع هاتان الصفتان فى أحد إلا حقق أروع الإنجازات فى تاريخ البشرية. لكن أرسطو لم يكن مجرد عالم أو فيلسوف. لقد كان عبقرية متميزة فى الناحيتين: فى الناحية العلمية، درس علوم عصره (الطبيعة، الفلك، الحيوان، النبات... إلخ) وفى الناحية الفلسفية، استطاع أن يحلق بنظرته فوق هذه العلوم، وأن يستخلص منها منهجًا يمكن تطبيقه عليها كلها.

أراد أرسطو – فيما يبدو – أن يزود الباحث بأداة تعينه على دقة لغته، ووضوح فكره، وسلامة براهينه، وصحة استنتاجاته. ولم يكن – كما قد يظن –

متحكمًا، يفرض رأيه على أحد، فقد سمى هذا العلم الجديد الذى أنشأه باسم «التحليلات» أما ناشرو كتبه المنطقية وشراحها فهم الذين أطلقوا على مجموعها اسم «الأورجانون» Organon (يسميه العرب: النص) وهى كلمة يونانية تعنى الآلة، كما أنهم أطلقوا على العلم الذى يوجد فيها اسم «المنطق».

ينصب منطق أرسطو أساسًا على صورة الفكر، أى على شكله الخارجى، دون إعطاء أهمية كبرى لمادة الفكر، ومعنى هذا أنه لا يدرس هذه المادة إلا باعتبارها مرجعًا لهذا الفكر، فالفكرة الصحيحة هى الفكرة التى تطابق الواقع (مثال: الأسد مفترس) والفكرة الخاطئة هى ما لا يطابق الواقع (الفضة صفراء اللون). لكن صلة الفكرة بالواقع ما تلبث أن تضعف جدًّا، بمجرد أن يدخل منطق أرسطو فى طريقة تكوين القضايا، واستخراج عكسها، ونقيضها، وطريقة وضع القياس، وأشكاله، وضروبه المنتجة وغير المنتجة... إلخ.

ومن الأفضل – بدلاً من أن «نتحدث عن» منطق أرسطو – أن نعرض مباشرة لأهم مباحثه، من خلال نظرة بنائية لهيكله العام.

بناء منطق أرسطو:

لدينا فى منطق أرسطو ثلاثة مباحث رئيسية هى:

(أ) مبحث التصور.

(ب) مبحث التصديق.

(جـ) مبحث الاستدلال

ومن الممكن أن نقابل – بنفس الترتيب – بين هذه المباحث الثلاثة وبين:

(أ) دراسة اللفظ كرمز مفرد يدل على معنى واحد.

(ب) دراسة القضية التى تربط بين لفظين، أى تتضمن حكمًا قابلاً للصواب والخطأ.

(جـ) دراسة قضيتين فأكثر، توضعان فى ترتيب مخصوص، بحيث ينتج عنه حكم آخر.

(ا) مبحث التصور:

فى هذا المبحث، يتمثل غرض المنطقى فى الوصول إلى أعلى درجة ممكنة من تحديد معانى الألفاظ، والصلة بينها وبين دلالاتها المفهومة منها[1]. وفى هذا الصدد ينبغى التفرقة – فى دلالة لفظ – بين مفهومه وماصدقاته. ومفهوم اللفظ هو معناه الكلى المجرد الذي يشتمل على خواصه الثابتة والمتغيرة. أما «ماصدقاته» فهى الأفراد أو الأشياء التى ينطبق عليها هذا المفهوم.

مثال: لفظ «الجامعة»

* المفهوم يقضى بأن تكون هى المكان الخاص بالدراسات المتخصصة والذى يلتقى فيه عدد من الطلاب بأساتذتهم فى شتى فروع المعرفة، ويجرى فيها النقاش العلمى، والاطلاع على المراجع.... إلخ.
* الماصدقات هى جامعة القاهرة، جامعة لندن، جامعة باريس، جامعة موسكو ... إلخ: أى ما يصدق على المفاهيم فى الواقع.

وفى مجال ترتيب المفاهيم الكلية من حيث عمومها وخصوصها، يحدد المنطق ما يسمى بالكليات الخمس وهى: الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض.

١– الجنس: هو «اللفظ الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة» مثل (المعدن) الذى يندرج تحته أنواع كثيرة (الحديد، النحاس، الذهب، القصدير.. إلخ)، و(الحيوان) الذى يندرج تحته أنواع كثيرة (إنسان، فرس ، أسد... إلخ).

٢– النوع: «هو اللفظ الكلى المقول على كثيرين متفقين فى الحقيقة» مثل (إنسان) فهو يشمل كلاً من خالد وعمر وعلى.. وهكذا نرى أن النوع على الرغم من أنه لفظ كلى يندرج تحته أفراد كثيرون، فإنه يعتبر أخص مما فوقه. فمثلاً حيوان أعم من إنسان.

٣– الفصل: مميز أو مميزات ذاتية مختصة بأفراد حقيقة واحدة، وذلك مثل (الناطق) الذى يفصل الإنسان عن باقى الأنواع التى تشترك معه فى الجنس، ومن هنا سمى فصلاً، لأنه يفصل النوع عن الجنس.

٤– الخاصة: ما يختص به نوع من الأنواع دون غيره، وقد تتحقق فى جميع أفراد النوع مثل (الضاحك) بالنسبة للإنسان فكل أفراد الإنسان قادرون على الضحك، أو فى بعض الأفراد فقط مثل (الكاتب) بالنسبة للإنسان.

---

(١) انظر: محمد حسنين عبدالرازق: علم المنطق الحديث، ط. دار الكتب المصرية ١٩٢٨ .

٥- العرض العام: صفة يمكن الحكم بها على أفراد حقائق مختلفة مثل (أبيض) الذى يمكن أن يتصف به الإنسان، والفرس، والمنزل، أو (أسود) الذى يمكن أن تتصف به نفس الأشياء السابقة.

ولا تتضح أهمية الكليات الخمس إلا عندما نقوم بصياغة التعريفات، فالتعريف المنطقى الشهير للإنسان هو: «حيوان ناطق» ومعنى هذا أننا استخدمنا الجنس (حيوان) الذى يحدد ماهية الإنسان الأساسية فيفصله بالتالى عن كل من النبات والجماد، لكنه يشركه مع غيره من أنواع الحيوان (فرس، أسد، غزال...إلخ) وهنا يأتى الفصل (ناطق) فيكمل تحديد معنى الإنسان بإعطائه وصفا يتضمن أهم خصائصه، وهى النطق أو التفكير، فى الوقت نفسه الذى يفصله عن بقية أنواع الحيوان الأخرى. وهكذا يعتبر التعريف المنطقى جامعًا مانعًا، ومعبرًا بدقة عما نريد تحديده.

ومما يتصل بالكليات الخمس تحديد الألفاظ المفردة التى تدل على المعانى المفردة، وتسمى المقولات العشر. وهى عبارة عن أشكال خاصة يمكن لأى كائن أن يندرج تحتها، وبهذا فإنها عبارة عن مجموعة الأجناس العليا، التى فيها ينقسم الواقع، وهى:

١- مقولة الجوهر ويعبر بها عن ذات الشىء أو ماهيته ويسأل عنها بـ ما هو؟

٢- مقولة الكم ويسأل عنها بـ كم؟

٣- مقولة الكيف ويسأل عنها بـ كيف؟

٤- مقولة الزمان ويسأل عنها بـ متى؟

٥- مقولة المكان ويسأل عنها بـ أين؟

٦- مقولة الوضع ويسأل عنها بالسؤال: فى أى وضع هو الشىء؟

٧- مقولة الفعل ويسأل عنها بالسؤال: ماذا يفعل (يؤثر)؟

٨- مقولة الانفعال ويسأل عنها بالسؤال: ماذا يستقبل؟

٩- مقولة الإضافة مثل عمود النور، أو صوت المطر.

١٠- مقولة الملك أو الملكية ويسأل عنها بالسؤال: لمن هذا الشىء؟

ومن الواضح أن أى شىء لا يخرج السؤال عنه - بواحد أو أكثر من هذه الأسئلة العشرة، وهى تقوم بدور هام فى تحديد الأجناس، وتساعد كثيرًا فى عمليتى التعريف والتقسيم. والواقع أن هاتين العمليتين هما الهدف الأساسى من مبحث التصور فى منطق أرسطو.

(ا) التعريف: عبارة عن تحديد اللفظ الكلى من جهة مفهومه، ويتوقف هذا على العلم بالمميزات الذاتية للحقائق التى يراد تعريفها تعريفًا يحدد معنى كل حقيقة. أما الغاية من التعريف فهى بيان المعرَّف بذكر ذاتياته المشتركة، ومميزاته الخاصة.

وقد اشترط المناطقة لصحة التعريف أن يحتوى على عدة شروط أهمها:

١- أن يكون التعريف مساويًا للمعرف، أى ليس أعم منه ولا أخص، والتعريف المساوى هو الجامع المانع أى الذى يتضمن الذاتيات والخواص الأساسية.

٢- أن يكون التعريف أوضح من المعرف، فلا يقال مثلا: إن الأسد هو ملك الحيوانات.

٣- ألا يشتمل التعريف على المعرف، فلا يقال عن المعدن: إنه المادة المعدنية.

٤- أن يخلو التعريف من المجازات كتعريف الذاكرة بأنها مخزن المعلومات، أو العالم بأنه سراج الهدى..

٥- أن تكون لغة التعريف محددة واضحة، خالية من التكرار والإبهام، وألا يصاغ التعريف فى صيغة سلبية، إلا إذا كان المعنى سلبيًّا.

(ب) التقسيم : عبارة عن تحديد اللفظ الكلى من جهة ماصدقاته، والغاية منه بيان الأنواع التى يتحقق فيها الجنس، وقد فرق المناطقة بين نوعين من التقسيم:

* قسمة ثنائية: مثل تقسيم المادة إلى عضوية وغير عضوية، ويلجأ إليه الإنسان عندما لا يكون لديه فكرة واضحة عن النوع الثانى من التقسيم.

* قسمة تفصيلية: مثل تقسيم المادة إلى جماد ونبات وحيوان، وتقسيم السنة إلى أربعة فصول، وتقسيم النبات إلى أنواعه...إلخ.

كما يشترط فى التقسيم ما يلى:

١- أن يكون جامعًا لكل الأقسام، مانعًا من خروج بعضها، كتقسيم الكلمة إلى: اسم، فعل، حرف.

٢- أن تكون الأقسام مختلفة، بحيث لا يصدق على أحدها ما يصدق على الآخر.

٣- أن يقوم التقسيم على أساس واحد، بمعنى أن ينظر إلى الشىء المراد تقسيمه من وجهة نظر واحدة، وذلك مثل تقسيم المثلث من ناحية زواياه إلى (منفرج، حاد الزاوية، قائم الزاوية) أو من ناحية أضلاعه (متساوى الساقين، مختلف الساقين... إلخ).

(جـ) مبحث التصديق: إذا كان مبحث التصور – كما رأينا – يتناول المفاهيم الأولى التى يمكن تحديدها بواسطة التعريف أو التقسيم وذلك باستخدام لغة منظمة ومتدرجة، فإن مبحث التصديق ينتقل إلى درجة أعلى من ذلك، حيث يدرس القضايا وأنواعها.

القضية عبارة عن الخبر التام الذى يحتمل الصدق والكذب. ومعنى هذا أن المنطق يستبعد الجملة الاستفهامية، وعبارات التمنى، والتعجب إلخ. أما الصدق المقصود فيعنى مطابقة الخبر للواقع، فى حين يعنى الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع.

جملة «الطائرة أسرع من القطار» قضية صادقة، لأن الحكم فيها مطابق للواقع. أما إذا قلنا «الفرس أسرع من القطار» فإن القضية ستكون كاذبة، لعدم مطابقة هذا الحكم للواقع.

وتنقسم القضية إلى:

* حملية، وفيها نحكم بإثبات شىء لشىء أو نفيه عنه (مثال: الذهب أصفر – الفضة ليست بصفراء).
* شرطية، وفيها يتم تعليق أحد طرفى تركيب خبرى مكون من جملتين (أى من قضيتين حمليتين) على الطرف الآخر، وهى إما شرطية متصلة مثل: (إذا انتشر التعليم فى أمة قلت مخالفتها للقوانين) أو شرطية منفصلة مثل: (العدد إما زوج أو فرد).

فإذا لاحظنا بعد ذلك أن القضية – بصفة عامة – إما أن تكون كلية (وتبدأ دائمًا بلفظ : كل أو جميع) أو جزئية (بلفظ بعض) كذلك فإن كلا من القضيتين الكلية والجزئية: إما أن تكون موجبة (أى أن الحكم فيها بالإثبات مثل: (الشمس طالعة) أو سالبة (إذا كان الحكم فيها منفيًا) مثل: (ليس القمر طالعًا).

وبذلك يصبح لدينا أربعة أنواع من القضايا:

كلية موجبة: كل الطلاب ناجحون.

جزئية موجبة: بعض الطلاب ناجحون.

كلية سالبة: كل الطلاب ليسوا ناجحين.

جزئية سالبة: بعض الطلاب ليسوا ناجحين.

(د) مبحث الاستدلال: هذا هو المبحث الثالث والمهم فى مباحث منطق أرسطو، وهو يحتوى على الغرض الأساسى من وضعه؛ لأنه هو الذى يساعد الإنسان على الانتقال مما لديه من معلومات إلى معلومات أخرى، أو يستدل بهذه على تلك، ومن هذه الزاوية، فإنه يزيد المعرفة الإنسانية ويعمل على تطويرها.

وهنا لا يستخدم المنطق القضية فى حد ذاتها، وإنما كوحدة أولية لإنشاء تركيبات أكثر تعقيدًا.

وهناك ثلاثة أنواع من الاستدلال:

١- استدلال مباشر، وفيه ينتقل العقل ببساطة من صدق قضية أو كذبها إلى صدق قضية أخرى أو كذبها:

مثال: «كل مصرى إفريقى» ننتقل منها إلى (بعض المصريين أفارقة).

٢- الاستدلال القياسى (أو القياس) وفيه يتم الانتقال من العلم بقضيتين (أو أكثر) إلى قضية ثالثة:

مثال: المعادن جيدة التوصيل للحرارة.

والنحاس معدن.

إذن: النحاس جيد التوصيل للحرارة.

٣- الاستدلال الاستقرائى (أو الاستقراء)، وفيه ينتقل الذهن من أمثلة جزئية إلى حكم كلى ينطبق على هذه الأمثلة وعلى كل ما يشابهها. ومثال أرسطو الشهير على ذلك هو:

يعيش الإنسان والحصان.. إلخ مدة طويلة من الزمن.

الإنسان والحصان...إلخ لا وجود للمرارة لديها.

إذن: طول الحياة صفة للحيوانات التى لا مرارة لديها[1].

وعلى الرغم من أن الاستقراء موجود فى منطق أرسطو، إلا أنه لم يتوسع فيه، ولذلك جرى شراح أرسطو وأتباعه من بعده على اعتباره عنصرًا ثانويًا فى منطقه، ولم يعلقوا عليه أهمية كبيرة.

---

(١) بالطبع هذا المثال مخالف للاكتشافات العلمية الحديثة، التى أثبتت أن للإنسان مرارة، ولكننا آثرنا استخدامه قصدًا لإظهار بعض الأخطاء التى كان يقع فيها القدماء.

نقد منطق أرسطو:

جرت عادة الباحثين فى المنطق الحديث على نقض المنطق القديم، باعتباره السبب الرئيسى فى تقهقر الفكر العلمى خلال ما يقرب من عشرين قرنًا. ولاشك فى أن حملتهم عليه كانت عبارة عن رد فعل مساوٍ فى القوة للسيطرة العنيفة التى ظل هذا المنطق يمارسها على مفكرى العصور الوسطى سواء فى الشرق أو فى الغرب(١).

لكننا نرى أنه إذا كان المنطق القديم قد أفسد كثيرًا، فإن هذا لم يكن ذنبه، وإنما ذنب أولئك الذين خضعوا تمامًا له، وخلعوا عليه تلك الهالة الضخمة من التقديس حتى كان الخروج عليه، أو محاولة بيان عقمه طريقًا للحرمان من مقاعد التدريس فى الجامعات، أو إحراق الكتب، أو الطرد من رحمة الكنيسة.

ومع ذلك فإن الروح العلمية تقتضى منا أن ننظر إليه بالقدر اللازم من الإنصاف، وهذا يؤدى بنا إلى الكشف عن إيجابياته، قبل أن نعرض لسلبياته.

إيجابياته:

أولاً: ماذا كان يمكن أن نتصور عليه مسيرة الفكر الإنسانى لو لم يظهر منطق أرسطو؟ ومن هذه الزاوية يمكن القول بأنه أوقف الفوضى العقلية السابقة عليه، والتى ساعد على نشرها السفسطائيون.

ثانيًا: كان للمنطق أثره الكبير فى تطوير عملية تعريف الأشياء، وتحديد الألفاظ ومفاهيمها العامة من حيث السلب والإيجاب، والجزئية والكلية...إلخ.

ثالثًا: ساعد كثيرًا على عملية تصنيف الموجودات، عن طريق تحديد أنواع التقسيم.

رابعًا: أوضح الفروق الدقيقة بين البرهان والجدل، والسفسطة. وبذلك وضع ضوابط صارمة فى مناقشة الخصوم، وتناول آرائهم.

خامسًا: نبه العقل الإنسانى إلى ضرورة الانتقال التدريجى من المقدمات إلى النتائج (القياس).

سادسًا: ساعد رجال الدين - فيما بعد - على إعطاء براهينهم صبغة عقلية عامة، ويتضح ذلك من الأدلة العقلية على و جود الله، وإمكانية البعث... إلخ.

---

(١) انظر: د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٧ وما بعدها.

سلبياته:

قام أنصار المنهج الحديث بحملة قوية فى بداية عصر النهضة على منطق أرسطو، وقد بينوا الكثير من عيوب هذا المنطق، والأضرار المترتبة على اتباعه، ويمكننا هنا أن نلخص أهم هذه النقاط فيما يلى:

أولاً : أنه منطق شكلى، يهتم أساسًا بصورة الفكر، وعدم تناقضها مع نفسها، وبذلك لا يعطى لمادة الفكر قيمة تذكر.. وقد ساعد هذا كثيرًا على ابتعاد الفكر عن موضوعه، وتحولت المعرفة بالتالى إلى جدل عقلى خالص.

ثانيًا: أنه يهتم بذاتيات الأشياء، وتحديد جواهرها، ومن الناحية العملية، يعتبر البحث فى هذا المجال غير مفيد على الإطلاق، وأولى منه البحث عن كمية الأشياء وكيفياتها، والعلاقات التى تربطها أو تفصلها.

ثالثًا: تبع ذلك اهتمام المنطق الأرسطى بدراسة الثبات فى الأشياء، دون التركيز على الأعراض والصفات المتغيرة. ومن المعروف أن العلم الحديث إنما يقوم أساسًا على دراسة هذه المتغيرات.

رابعًا: ساعد كثيرًا على جمود الفكر الإنسانى، وذلك بصبه فى قوالب آلية رتيبة (أشكال القياس)، كما حصر أفقه فى مجال المعرفة عندما استبعد تمامًا قفزات الخيال التى ثبت فيما بعد أنها هى العامل الأساسى فى معظم الاكتشافات.

خامسًا: يعتمد منطق أرسطو على القياس، ويعتبره أحد مفاخره، ومع ذلك فإن هذا القياس لا يأتى بجديد، فعندما نقول (سقراط إنسان – وكل إنسان فانٍ – إذن سقراط فانٍ) نظن أننا وصلنا إلى نتيجة جديدة، ولكنها فى الواقع متضمنة وموجودة سلفًا فى القضية الثانية (كل إنسان فانٍ) وبذلك فإننا أشبه ما نكون بالذى يدور فى حلقة مفرغة.

سادسًا: يدعى منطق أرسطو أنه يضع قوانين للعقل الإنسانى، وذلك فى الوقت الذى تنبع فيه هذه القوانين من العقل الإنسانى نفسه، فكيف يصبح الشىء حكمًا على ذاته؟

سابعًا: عندما تطورت العلوم التجريبية (فلك، طبيعة، ميكانيكا...إلخ) ابتداء من القرن السابع عشر، فقد تطورت –بعيدًا– عن منطق أرسطو تمامًا، وهذا يعنى أنها اتبعت منهجًا آخر، خاصًا بها، وأن منطق أرسطو –بالتالى– لن يفيدها فى شىء.

■ نشأة المنهج الحديث

لا تكاد «العصور الوسطى»[1] تُذكر إلا مع أوصاف الظلام، والتخلف، والاضطرابات فى أوربا، وهذا كله صحيح، إلا أن الدراسات الحديثة أثبتت أنها لم تخل من ومضات عقلية متفرقة، كانت تنبثق وسط هذه الظلمات، فتشع حينًا، ثم ما تلبث أن تغيب، مخلفة وراءها ضوءًا خافتًا.. وكان هذا معناه أن العقل الإنسانى لا يتوقف عن العمل، وأن الأذكياء يوجدون فى كل زمان؛ لأنه من هذه الومضات المتفرقة، والمختنقة أحيانًا، انبثق عصر النهضة، قوى الضوء، باهر الإشعاع. لم يكن خروج أوربا من العصور الوسطى سهلاً، وإنما تحقق بالكثير من الجهد، والعرق، والعمل الدءوب، وغالبًا بالتضحيات. ومن الغريب أن القرن الثالث عشر يعتبر أخصب قرون العصور الوسطى، فقد ظهرت فيه مجموعة من العقول والمواهب التى يمكن القول بأنها كانت سابقة لعصرها، يكفى أن نستشهد فى هذا المجال بثلاثة أسماء كبرى هى: روجر بيكون، جيوم دوكايم، ودون سكوت. كذلك يتميز هذا القرن بأنه الذى نشأت فيه أكبر جامعتين فى أوربا: جامعة باريس فى فرنسا، وجامعة أكسفورد بإنجلترا. وبينما غلب الطابع اللاهوتى والدراسات الدينية على جامعة باريس، كرست جامعة أكسفورد نشاطها للتجريب العلمى، والبحوث المعملية، ولاشك فى أن هذه النزعة الثانية كانت هى أحد العوامل الهامة التى مهدت السبيل - فيما بعد - لظهور الثورة الصناعية فى إنجلترا، قبل أى بلد أوربى آخر.

وعلى الرغم من ذلك فقد امتدت فترة طويلة، بلغت أربعة قرون، لم يحدث فيها شىء حاسم، وخاصة بعد محاولة روجر بيكون (الدعوة إلى التجربة، وطرح المنطق القديم) التى لم يكتب لها النجاح. وإنما كل الذى كان يجرى عبارة عن محاولات متفرقة من جانب بعض العقول المتنورة فى محاولات يائسة لإثبات أهمية العلم، وضرورة تحريره من القيود الملتفة حوله، وأهمها سلطة الكنيسة،

(١) تمتد فترة العصور الوسطى من نهاية العصر الإغريقى، الرومانى القديم حتى بداية العصر الحديث. ويحددها المؤرخون الأوربيون عادة بالفترة التى تبدأ بسقوط الإمبراطورية الرومانية فى الغرب سنة ٤٧٦ (القرن الخامس) حتى استيلاء المسلمين على القسطنطينية سنة ١٤٥٣ (منتصف القرن الخامس عشر).

وسيطرة المنطق الأرسطى، بالإضافة إلى العديد من التصورات الميتافيزيقية، والنزعات الخرافية المتأصلة فى الشعب، مع تقديس الماضى تقديسًا أعمى، والموقف المتعصب تجاه أى جديد. ويكفى أن نتذكر ما حدث لجاليليو - حتى فى بداية عصر النهضة - عندما أدانته محكمة التفتيش سرًّا سنة ١٦١٦، ثم علنًا سنة ١٦٣٣، واضطرته فى المرة الثانية إلى أن ينكر رأيه - علنًا - حول دوران الأرض! ولعل شيئًا من ذلك الجو: هو الذى اضطر ديكارت إلى أن يهجر فرنسا إلى هولندا حيث يتمكن من أن يفكر ويكتب فى بيئة أكثر حرية وأمنًا.

يبدأ العصر الحديث بالقرن السابع عشر (١٦٠٠م)، وفيه يخرج العلم من مكمنه الذى فرضته عليه الظروف القاسية؛ لكى يخوض أهم معاركه مع تصورات العالم القديم، وخاصة فى مجال الفلك والفيزياء[1].

حقيقة، سبق كوبرنيقس (ت ١٥٤٣) إلى طرح فرضه الذى يقول: إن الشمس توجد فى مركز العالم، وإن للأرض حركة مزدوجة، دورة يومية حول نفسها، ودورة سنوية حول الشمس. وقد هاجمه رجال الدين المسيحى لأنه يتعارض مع تصورهم الخاص حول وضع الإنسان فى الكون، إذ كيف نضع الإنسان على كوكب (الأرض) أقل قيمة من غيره (الشمس)؟

وجاء كبلر (١٦٣٠) فوافق على رأى كوبرنيقس، وأكد صحته، واكتشف فى حركة الأجرام السماوية ثلاثة قوانين هامة:

* ترسم الكواكب أفلاكًا بيضاوية الشكل، تحتل الشمس بؤرة واحدة منها.
* الخط الذى يصل بين كوكب وبين الشمس يقطع مساحات متساوية فى أزمنة متساوية.
* مربع فترة دوران كوكب يتناسب مع مكعب متوسط المسافة بينه وبين الشمس.

وفيما يتعلق بالاكتشاف الأول، فإنه قد هدم كثيرًا من التصورات القديمة والسائدة حول «مفهوم كمال الدائرة» حيث كانت الدائرة فى التصور الإغريقى تعتبر أكمل الأشكال الهندسية، وبما أن الأجرام السماوية كاملة، لهذا كان يلزم أن تتحرك فى شكل دائرى؛ لأن الكمال لابد أن يتحرك فى شكل كامل (يلاحظ هنا سيطرة القياس الأرسطى). وهكذا راح العلم يحطم - بالملاحظات الدقيقة

(١) انظر برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الثالث)، ترجمة د. محمد الشنيطى، ص ٥٧ وما بعدها، وأيضًا: جيمس كونانت: مواقف حاسمة فى تاريخ العالم، ترجمة د. أحمد زكى، ص ٧٧ وما بعدها.

والتجربة – تصورات الماضى القائمة أساسًا على التصورات والاستنتاجات العقلية وحدها.

ويعتبر جاليليو (ت ١٦٤٢) من أعظم مؤسسى العلم فى العصر الحديث، فقد كان أول من وضع قانون الأجسام الساقطة، وخلاصته ببساطة:

* أنه عندما يسقط جسم سقوطًا حرًّا، فسرعته ثابتة، إلا بالقدر الذى تتدخل به مقاومة الهواء.

ومن المعروف أن هذا القانون لم يبرهن عليه بالكامل إلا عندما اخترعت مضخة الهواء، وذلك حوالى سنة ١٦٥٤. وهكذا أصبح من الممكن ملاحظة الأجسام الساقطة فى مكان مفرغ بالفعل من الهواء، وتبين أن الريشة تسقط بنفس سرعة كتلة الرصاص، بل إنه لا فارق بين كتلة كبيرة أو صغيرة من هذا المعدن – على عكس ما كان سائدًا حتى ذلك العصر.

كذلك درس جاليليو موضوعًا آخر له أهميته الخاصة، وهو موضوع القذائف التى تتحرك أفقيًا، ثم تبدأ فى السقوط رأسيًا.

كما وضع جاليليو تلسكوبًا، واكتشف به عددًا من الأشياء الهامة: فقد كان التصور الفلكى القديم أن هناك سبعة أجسام سماوية (الكواكب الخمسة والشمس والقمر) ومن ثم فالسبعة رقم مقدس، ولذلك دلالة دينية خاصة (أليس يوم السبت هو اليوم السابع)؟ ألم تكن هناك الشمعدانات ذات الفروع السبعة؟ وكنائس آسيا السبع؟ فماذا تراه أنسب من أن يكون هنالك سبعة أجسام سماوية؟ لكن علينا أن نضيف – كما حدث فى بداية عصر النهضة – أقمار المشترى الأربعة، وبذلك يصبح العدد أحد عشر، وهو رقم لا يرتبط بدلالات دينية أو صوفية؛ ولهذا هاجم أنصار التفكير القديم التلسكوب، ورفضوا النظر من خلاله، وزعموا بأنه لا يكشف سوى مجرد أوهام، وقد كتب جاليليو إلى كبلر داعيًا إياه أن يضحكا معًا، من غباء «الغوغاء» – ويقصد بهم فلاسفة العصر حينئذ– الذين حاولوا أن يمحوا بالشعوذة أقمار المشترى، مستخدمين «ضربات الحجج المنطقية، كما لو كانت تعويذات سحرية»[1].

أما نيوتن (ت ١٧٢٧) فهو الذى حقق النصر النهائى لنتائج سابقيه، ويعد مكتشف قانون الجاذبية الكلية، وخلاصته:

---

(١) انظر: برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ص ٢٠.

* أن كل جسم يجذب الآخر بقوة تتناسب تناسبًا مباشرًا مع نتيجة كتلتيهما، وتناسبًا عكسيًا مع مربع المسافة بينهما.

وقد استطاع أن يستنبط من هذا القانون أمورًا كثيرة، كانت لها أهميتها البالغة مثل حركات الكواكب وتوابعها، وأفلاك المذنبات، والمد والجزر... إلخ، وقد ظهر – فيما بعد – أنه حتى أدق انطلاقات الكواكب من الأفلاك البيضاوية تستنبط من قانون نيوتن.

وكادت عبقرية نيوتن وعظمة اكتشافاته أن تجعلا منه أرسطو آخر، ففى إنجلترا، لم يتحرر الناس من سلطته تمامًا، وينهضوا بعمل جديد فى الموضوعات التى عالجها، إلا بعد وفاته بقرن(١).

هكذا كانت هذه العقول الكبيرة – وما حققته من إنجازات علمية هامة، قلبت نظام التصور القديم– ذات أثر بالغ فى الخروج من فترة العصور الوسطى إلى عصر آخر جديد يفتح الأمل واسعًا أمام الإنسان ليعيد اكتشاف الكون على أسس مختلفة عن منطق السابقين. وتبين أن القدماء لم يقولوا كل شىء كما كان سائدًا (ما ترك الأول للآخر) بل إن الكثير مما قالوه لا يثبت أمام النقد العلمى، والتجربة. كذلك بدأت فكرة هامة تنتشر فى عصر النهضة، مؤداها أن العلم لابد أن يسخر الطبيعة من أجل البشر(٢).

وفى مجال الأجهزة العلمية، التى ساعدت كثيرًا على تطور عمليات الملاحظة، ورفعها إلى درجة عالية من الدقة، اخترع الميكروسكوب حوالى سنة ١٥٩٠، واخترع ليبرشى الهولندى التلسكوب سنة ١٦٠٨، كما اخترع جاليليو الترمومتر، واخترع تلميذه تورشيللى البارومتر، واخترع جريك مضخة الهواء، وتحسنت صناعة الساعات كثيرًا فى هذا القرن. ومما لاشك فيه أن هذه الأجهزة قد ساهمت فى دفع عملية الملاحظة إلى الأمام وساعدت على انتشارها وسهولة إجرائها.

---

(١) السابق، ص ٧٣.

(٢) من المؤسف حقًا، أن هذه الفكرة لم تنتشر بنفس القوة فى العالم الإسلامى الذى ظل العلم فيه – وخاصة العلم التجريبى – نوعًا من المتعة العقلية أو الشخصية واقتصرت ممارسته على أفراد قلائل، عاشوا فى الغالب على هامش مجتمعهم، ولم يكن يهتم بأبحاثهم أو تجاربهم سوى بعض الأمراء، فى أوقات فراغهم النسبى.

وفى مجالات أخرى، غير الفلك والديناميكا، نشر جيلبرت كتابه الممتاز عن المغناطيس سنة ١٦٠٠، واكتشف هارفى الدورة الدموية الكاملة سنة ١٦٢٨، واكتشف ليفهول (ت ١٧٢٣) البكتريا والكائنات العضوية ذات الخلية الواحدة، وأعلن بويل (١٦٩١) أبو الكيمياء الحديثة قانونه المعروف بقانون بويل.

وفى الرياضيات البحتة، أذاع نابير اختراعه للوغاريتمات سنة ١٦١٤، وقام ديكارت باكتشافات هامة فى مجال الهندسة التحليلية، واخترع نيوتن وليبنتز، كل على حدة، حساب التفاضل والتكامل، وهو أداة ضرورية لكل الرياضيات العليا تقريبًا.

قدمت هذه الاكتشافات المتلاحقة أكبر دليل عملى على أن الإنسانية بحاجة إلى منهج آخر للتفكير، مختلف تمامًا عن منهج أرسطو. وأول ما يفعله هذا المنهج الجديد هو أنه يواجه الواقع الذى أمامه، محاولاً اكتشاف أسراره، وحل ما يعوقه فيه من مشكلات، مواجهة صريحة، جريئة، ليس فيها خوف أو تقيد بآراء القدماء.

فى منهج أرسطو مكان كبير لإعطاء العقل الإنسانى قيمة عالية للغاية؛ لذلك فإنه هو الذى يتحكم فى كل شىء، منه يبدأ الباحث، وبه ينتهى، أما فى المنهج الحديث، فهناك حوار دائم بين العقل والطبيعة، العقل يسأل والطبيعة تجيب، وإجابتها دائمًا صادقة لأنها واقعية، وحاسمة، ومفيدة.

وهكذا مثلت كشوف العلماء (الجانب العملى) فى هدم المنطق القديم، وكشف عيوبه، وبيان عقمه فى التفكير. أما (الجانب النظرى) فقد تولاه مجموعة من العلماء والمفكرين، وحسبنا أن نكتفى باثنين كان لهما أثر بالغ فى تأصيل نظرية المنهج الحديث، ليس فقط فى مجال الفلسفة العلمية وإنما أيضًا فى الفكر الإنسانى بصفة عامة، وهما فرنسيس بيكون فى إنجلترا، ورينيه ديكارت فى فرنسا.

فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦)

كان لفرنسيس بيكون حياته السياسية المتقلبة (محامٍ، عضو مجلس النواب، وزير للعدل، رئيس وزراء بريطانيا – ثم اتهام بالرشوة، وحرمان من الوظائف العامة، وأخيرًا نهاية مشردة).

أما جانبه العلمى، فقد ظل ناصعًا؛ لأنه لم يسع فيه إلى خدمة أغراض خاصة، وإنما إلى خدمة التفكير الإنسانى كله، وقد كتب بيكون فى التاريخ والقانون والأدب والفلسفة، ومؤلفاته فى هذا الجانب الأخير ترقى كلها إلى إصلاح «العلوم الطبيعية». وقد وضعها تحت اسم واحد هو الإحياء العظيم، Magna Instauration وقسمها إلى ستة أجزاء، أتم الأول، وأوشك أن يتم الثانى، لكن الأربعة الباقية لم تصلنا[١].

وكان بيكون مهتمًا بمسألة تصنيف العلوم، وقد أقام تصنيفه على أساس قوى النفس الثلاث: الذاكرة والمخيلة والعقل.

فعلم الذاكرة: هو التاريخ، وهو إما تاريخ طبيعى (يدرس الأفلاك والمعادن والفنون) وإما تاريخ سياسى (يدرس أخبار الكنيسة والحكومة) وإما تاريخ أدبى (يوضح تطور العلوم والصناعات).

وعلم المخيلة: هو الشعر، وهو إما شعر قصصى وإما شعر غرامى.

وعلم العقل: هو الفلسفة، وهى تدور عمومًا حول ثلاث مسائل كبرى: الله والطبيعة والإنسان. وهى إما فلسفة لاهوتية (تدرس المبادى العامة المشتركة بين كل العلوم) وإما طبيعية (تدرس ما وراء الطبيعة) وإما إنسانية (تدرس الأخلاق والمنطق)[٢].

ومما يلاحظ على تصنيف بيكون أنه وجَّه الأنظار نحو أبحاث كانت مهملة، ودعا إلى إدخالها فى دائرة الدراسة العلمية، كذلك فإنه اعتنى عناية كبرى بالعلوم الطبيعية، بحيث تبدو وكأنها الغرض الرئيسى من هذا التصنيف.

أما أهم أعمال بيكون فهو «الأورجانون الجديد» الذى خصصه للعلوم الطبيعية، وأعلن فيه نقده لمنهج التفكير القديم، وأودعه أسس المنهج الحديث الذى وصل إليه.

---

(١) انظر: دروس فى الفلسفة، د. إبراهيم مدكور، يوسف كرم، ط ١٩٤٥ ص (٩٨ – ١١٠).

(٢) انظر: تصنيف العلوم عند الفارابى فى كتابنا: الفلسفة الإسلامية ص ١٥١، مكتبة الثقافة العربية، القاهرة ١٩٩٣.

بدأ بيكون بنقد موقف الباحثين من العلوم الطبيعية، وإهمالهم لها، وأخذ على الأدباء خلطهم إياها بالدراسات الأدبية، وهاجم معاصريه الذين يجعلون من آراء أرسطو دستورًا يكادون يتعبدون به، كما أخذ على علماء عصره زعمهم بأن العلوم قد بلغت منتهاها، وليست فى حاجة إلى مزيد.

لاحظ بيكون أن معظم الأخطاء السائدة فى عصره يمكن تصنيفها فى أربع مجموعات، أطلق عليها اسم:

١- أوهام الجنس (البشرى): والمقصود بها الهوى، والرغبة الخاصة، والإيمان الساذج بالخرافات.

٢- أوهام الكهف: والمقصود بها العادات والتربية الأولى التى يتلقاها الإنسان من المجتمع ومن أسرته.

٣- أوهام السوق: والمقصود بها الأخطاء الناتجة من التعامل مع الناس، وسببها عجز اللغة فى التعبير عن الأفكار والعواطف.

٤- أوهام المسرح: والمقصود بها أخطاء الخاصة والعلماء والفلاسفة، ومنشؤها احترام الناس لما يقولونه، والتسليم به دون تفكير.

كان هذا هو الجانب السلبى فى نقد بيكون لطريقة التفكير السائدة فى عصره، والمتأثرة إلى حد كبير بمنطق أرسطو. أما الجانب الإيجابى أو البناء فيتمثل فى أنه وضع منهجًا يقوم على التجربة، ويستخدم طريقة الاستقراء، ويتدرج فى المراحل الأربع التالية:

١- جمع الحقائق عن طريق الملاحظة والتجربة.

٢- الترتيب والتبويب فى قوائم الحضور، والغياب، والمقارنة.

٣- الاستقراء الحقيقى بمقارنة القوائم السابقة بعضها ببعض.

٤- التحقق والإثبات.

وسوف نتكلم بقدر بسيط من التفصيل عن كل مرحلة:

١- جمع الحقائق: المقصود بالحقائق هنا الملاحظات، وهى المادة الأولى للبحث العلمى، وأساس الاستقراء، ومن المعروف أن لكل ظاهرة «تاريخًا» يمكن متابعته فى أحواله المختلفة، والوسيلة لذلك إنما هى الملاحظة والتجربة، فيقوم الباحث بتسجيل كل ما وقعت عليه حواسه، كما ينبغى عليه

أن يجرى التجارب بيديه، ليكشف المستور من الطبيعة، ويتأكد مما يبدو ظاهرًا فيها. مثلاً: الماء يغلى فى درجة حرارة ٣٠، فماذا لو أوصلناه إلى ١٢٠ درجة، ثم بردناه إلى ٥ درجات تحت الصفر؟ وهكذا فتح بيكون أمام الباحثين طريقًا جديدًا، ونبههم إلى أهمية الملاحظات والتجارب التى يمكن أن تأتى بأطيب الثمار فى هذا الطريق.

٢- **الترتب والتبويب**: وفى هذه المرحلة يقوم الباحث بتقسيم المعلومات التى حصل عليها وتصنيفها فى قوائم ثلاثة تسمى:

(ا) قائمة الحضور، وهى تضم كل الخصائص التى توجد بوجود الظاهرة.

(ب) قائمة الغياب، وهى تضم كل الخصائص التى تغيب بوجود الظاهرة.

(جـ) قائمة المقارنة، ويقارن فيها بين القائمتين السابقتين.

ولاشك فى أن الغرض من ذلك هو تحديد الخواص الذاتية للظاهرة وابتعاد الخواص العرضية أو الزائلة، أو التى توهمنا أنها ثابتة.

ومن المعروف أن هذه القوائم هى التى قادت جون ستيوارت مل، فيما بعد، إلى صياغة قوانين التحقق من الفرض فى المنهج الحديث، حسب مفهومه الذى يجرى عليه الباحثون فى وقتنا الحاضر.

٣- **الاستقراء**: ويتلخص فى عمل مقارنة بين القوائم السابقة، وعندما يتبين الباحث أن إحدى الخواص لا تظهر فى القوائم الثلاثة، فإنه يجب عليه استبعادها من بين الخصائص الذاتية للظاهرة، وهذا ما يسميه بيكون «ألف باء الطبيعة» أى الوصول إلى الخواص الذاتية للأشياء.

وقد وصل بيكون بهذه الطريقة إلى تفسير ظاهرة الحرارة وتحديد خواصها الذاتية، فقال إنها لا يمكن أن تكون نتيجة وضع خاص للجسم كاللون، ولا أن تختلط بالضوء، بل هى حركة سريعة جدًّا لجزيئات الجسم، وإنها تختلف تبعًا لسرعة هذه الحركة وقوتها.

٤- **التحقق والإثبات**: لم يعرض بيكون لهذا الموضوع بصورة كافية، وملاحظاته المتفرقة فى هذا الصدد تعتبر بداية لمرحلة التحقق من الفروض التى أصبحت فيما بعد جزءًا أساسيًا من المنهج الحديث. ويحسب له أنه تنبه

لصلة الرياضة بالأبحاث الطبيعية، وإذا كان لم يقدم فى منطقه أدلة قاطعة على الإثبات، فإن أدلة النفى عنده قاطعة.

إن أهمية فرنسيس بيكون فى مجال المنهج تتمثل- قبل كل شىء- فى تجميع ما سبقه أو عاصره من ملاحظات حول طريقة التفكير الجديدة، ووضعها فى بناء متكامل، ومن الواضح أنه كان على وعى كامل بأهمية العمل الذى قام به. ويظهر ذلك من تسمية كتابه بـ «الأورجانون الجديد» وكأنه يتحدى بذلك أورجانون أرسطو، ويسعى إلى أن يحل محله.

والواقع أن بيكون هو الواضع الحقيقى للمنهج التجريبى، وإليه يرجع الفضل فى دعوة الباحثين، لأول مرة، إلى تدوين ملاحظاتهم، والقيام بتجاربهم وأقلامهم بأيديهم يسجلون بها ما ينتهون إليه، كما دعا بيكون إلى التأنى فى الملاحظة، والتثبت فى التجربة، وحذر من سرعة التعميمات واستنباط القواعد والقوانين، كذلك فإنه لم يقنع فى جمعه للحقائق التى تؤيد ظاهرة ما بالأحوال الملائمة تاركًا غير الملائمة، ولم يكتف بنواحى الإثبات مهملاً نواحى النفى، بل ضم إلى قوائم الحضور قوائم الغياب، فنقل بها الاستقراء من صورته الدارجة المتعارف عليها، إلى حالته العلمية التى تلم بكل الجوانب.

وأخيرًا يمكن القول إن التصور الذى طرأ على المنهج الحديث بعد بيكون لم يكن فى الأسس، وإنما فى التفاصيل، بإكمال بعض النقاط، وضبط بعضها الآخر.

رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠)

كما فعل بيكون، أراد ديكارت أن يقوم بدور المصلح. وأمام العديد من الأخطاء والأحكام المسبقة والمتراكمة عبر العصور السابقة عليه، قرر ديكارت أن يقطع صلته تمامًا بكل علوم الماضى. وهو يتخلى، منذ البداية، عن كل آرائه ومعتقداته الخاصة؛ لكى يشيد بعد ذلك بناء علميًا سليمًا، عن طريق تأمله الشخصى الذى يقوده دليل موثوق به، يسميه : المنهج[١].

(١) انظر: «مقال فى المنهج» لديكارت، ترجمة المرحوم محمود الخضيرى، ط. ثانية مع مقدمته الممتازة عن فلسفة ديكارت (٨٠- ١٠٦).

وقد بحث ديكارت عن منهج واحد من المستطاع استخدامه فى كل البحوث، مهما اختلفت موضوعاتها فى سبيل الوصول إلى الحقيقة، ومن أجل ذلك نظر فى العلوم التى درسها، ووازن بين حججها وبراهينها فوجد أن أكثرها تأكيدًا ويقينًا هى براهين الرياضيات، ولما كان يعتقد بأن العقل الإنسانى واحد (العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس) فإنه لم يجد سببًا لهذا الاختلاف بين العلوم – فى مراتب اليقين – إلا اختلاف المناهج التى يسلكها الباحثون فى العلوم المختلفة، وأيقن أنه لو طبق على كل علم المنهج الذى يتبعه الرياضيون فى الوصول إلى براهينهم، لبلغت العلوم درجة الرياضة من حيث استقرار النتائج، ووضوح الأدلة، ودقة البراهين، ولم يبق شىء يبرر اختلاف العلماء والجدل الدائم بينهم.

لكن كيف يتصرف العقل فى البرهان الرياضى؟

وجد ديكارت أنه ينحصر فى استباط النتائج استنباطًا عقليًا، أى فى القياس، ولكن القياس لا يبدأ من غير أن يسبقه عمل عقلى آخر؛ إذ إنه لكى يكون يقينيًا وبرهانيًا بالمعنى الصحيح، يجب أن يبدأ سيره من أشياء بسيطة يسلم بها العقل، والعمل الذى به يفرض العقل على نفسه هذه الأشياء البسيطة يسمى: البداهة، وهو يرى أنه ليس للمعرفة الصحيحة غير سبيلين هما البداهة، والقياس، وهو يقول فى تعريف البداهة: «لا أعنى بالبداهة الاعتقاد فى شهادة الحواس المتغيرة، أو أحكام الخيال الخادعة، ولكننى أعنى بها تصور النفس السليمة المنتبهة تصورًا هو من السهولة والتميز بحيث لا يبقى أى شك فيما نفهمه، أى التصور الذى يتولد فى نفس سليمة منتبهة عن مجرد الأنوار العقلية، وعلى هذا النحو يستطيع كل إنسان أن يرى بالبداهة أنه موجود وأنه يفكر، وأن المثلث محدود بثلاثة خطوط، وأنه ليس للكرة إلا سطح واحد، وغير ذلك من الحقائق المشابهة التى هى أكثر عددًا مما يعتقد فى العادة».

وتختص البداهة بإدراك الأشياء البسيطة، والبسيط عند ديكارت ما ليس له أجزاء، فإما أن يعرف كله، أو يجهل كله، وعلى ذلك تكون البداهة هى العمل الذى به نعرف المبادئ الأولى.

أما القياس فيعنى كل أنواع الاستنباط. وهو يعرفه بأنه العملية التى يستنبط به شىء من شىء آخر. ومعنى ذلك المرور من حد إلى حد آخر ينتج عنه مباشرة، وبالضرورة.

قواعد المنهج عند ديكارت:

يعنى ديكارت بالمنهج: «قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التى تستطيع إدراكها دون أن تضيع فى جهود غير نافعة، بل إنها تزيد ما فى النفس من علم بالتدريج».

وهو يرى أنه كلما اتجهنا نحو البساطة، واقتصرنا فى نشاطنا العلمى على النور الفطرى، كان وصولنا للحقيقة آمنَ وأيسرَ؛ وذلك لأنه يقول إن النفس تشتمل على شىء إلهى أودعت فيه البذور الأولى للأفكار النافعة، وإذا أثقلت هذه البذور بالدروس المعقدة، لم تجن منها إلا ثمرات غثة لا يرجى منها نفع دائم أو خير مقيم، ومن هذه الناحية قال إنه لاحظ أن تعدد القوانين فى الدولة كثيرًا ما يهيئ المعاذير للنقائص. وعلى ذلك رأى أن يستبدل بتعليمات المنطق القديم، الكثيرة والمعقدة، أربع قواعد فقط، سهلة وبسيطة، ومن الممكن تطبيقها بنجاح فى كل أنواع البحوث النظرية:

القاعدة الأولى:

وتسمى قاعدة اليقين. نصها هو: «ألا أقبل شيئًا على أنه حق، ما لم أعرف يقينًا أنه كذلك: بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك».

القاعدة الثانية:

تسمى بقاعدة التحليل، وتعنى تقسيم المشكلة التى يراد حلها إلى أبسط عدد ممكن من الأجزاء البسيطة، وذلك لإمكان حلها على خير وجه، وهو يقول فيها: «ينحصر المنهج بأجمعه فى أن نرتب وننظم الأشياء التى ينبغى توجه العقل إليها لاستكشاف بعض الحقائق. ونحن نتبع هذا المنهج خطوة خطوة، إذا حولنا بالتدريج القضايا الغامضة المبهمة إلى قضايا أبسط، وإذا بدأنا من الإدراك البديهى لأبسط الأشياء فإننا نجتهد أن نرقى بنفس الدرجات إلى معرفة سائر الأشياء».

القاعدة الثالثة:

تسمى بقاعدة التأليف أو التركيب، ويعبر عنها بقوله: «أَنْ أسيرَ أفكارى بنظام، بادئًا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كى أتدرج قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيبًا، وأن أفرض ترتيبًا بين الأمور التى لا يسبق بعضها الآخر بالطبع».

ويبدو أن ديكارت نفسه قد اعتبر هذه القاعدة أهم قواعد المنهج، كذلك اعتبرها بعض شراحه أهم أسسه، فقوله: «كى أتدرج قليلاً قليلاً» يعنى محاولة تطبيق المنهج الرياضى، الذى ينتقل بالترتيب والتدرج من كل خطوة إلى الخطوة التى تليها، وقد ضرب ديكارت مثلاً للعالم الذى لا يتبع هذه القاعدة فى الترتيب بالرجل الذى يريد أن يرقى منزلاً من أسفله إلى أعلاه، فيحاول أن يثب وثبة واحدة، ضاربًا الصفح عن السلم المجعول لهذه الغاية، أو غير مبصر إياه.

القاعدة الرابعة:

تسمى قاعدة الاستقراء التام أو الإحصاء أو التحقق، وهو يعرضها فى عبارة موجزة: «أن أعمل فى كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلنى على ثقة من أنى لم أغفل شيئًا» والغرض من هذه القاعدة هو مراجعة الصلات أو الروابط الموجودة بين الحلقات التى تكون سلسلة من الاستدلالات، فإذا تأكدنا من وثاقة اتصالها جاز لنا أن نحكم حكمًا صحيحًا ويصبح هذا الحكم بالغًا من اليقين ما تبلغه البداهة. ويجب أن تكون عملية الاستقراء التام متصلة غير منقطعة؛ إذ لو أننا أهملنا حلقة من الحلقات التى تتكون منها سلسلة الاستدلالات لانقطعت السلسلة، ولما تبقى شىء من اليقين، ثم يجب أن يكون الاستقراء التام وافيًا؛ حتى نستطيع أن نبلغ به اليقين، إذ إننا فى هذه القاعدة عرضة لتضليل الذاكرة، وإذن يجب مع إحاطتنا بكل سلسلة القضايا أن نتنبه إلى تمييز كل واحدة عن الأخرى؛ حتى لا يتطرق الغموض والإبهام إلى معرفتنا.

ويلاحظ على ما سبق أن قواعد المنهج الثلاث الأخيرة (٢، ٣، ٤) كلها متصلة بعضها ببعض، ففى عملية الاستقراء التام نجد التحليل والتركيب، كما أن الاستقراء التام يحقق التحليل والتركيب ويساعدهما على الاستكشاف.

وأيا كان من أمر التكرار، أو تداخل بعض القواعد، فإن ما يهمنا من عمل ديكارت هو أنه قد ساعد كثيرًا على بلورة مفهوم المنهج وتخليصه من الأفكار

الفلسفية المعقدة التى كانت مختلطة به، بل وجائرة عليه، وسوف يظل ديكارت فى تاريخ الفلسفة هو صاحب منهج الوضوح والبداهة: الوضوح فى عناصر المنهج وأفكاره، والبداهة التى لا تقبل إلا ما هو يقينى.

وهكذا جاء كل من ديكارت وبيكون بتصور جديد تمامًا لما كان عليه حال المنهج فى العصر القديم، وطوال فترة العصور الوسطى، ومن الواضح أن هذا التصور يقوم على جانبين: الأول نقدى يتجه إلى زعزعة الثقة فى منطق أرسطو، وبيان أوجه القصور فيه، ودعوة العلماء والباحثين إلى التخلى عنه، والثانى إيجابى أو بنائى يتمثل فى طرح منهج جديد، ذى خطوات محددة، ويرمى إلى هدف واضح، ثم هو بالإضافة إلى ذلك كله، المنهج الذى بدأت تتبناه العلوم التجريبية فى مطلع عصر النهضة، والذى ثبت أنها حققت به أروع النتائج.

■ خصائص المنهج الحديث

استمر منطق أرسطو يحتل مكان الصدارة فى تاريخ الفكر الإنسانى حتى نهاية القرن السادس عشر، وأوائل السابع عشر، باستثناء محاولة روجر بيكون فى القرن الثالث عشر. إذا كان هذا المنهج يقوم أساسًا على فكرة «المعيارية» أى وضع القوانين التى يجب على العقل تطبيقها بالنسبة لمختلف الأمور الجزئية، فإن المنهج الحديث يناقضه فى هذا الاتجاه، حيث يبدأ من الأمور الجزئية صاعدًا إلى تكوين القانون العام. كذلك فإنه ليس معياريًا يدرس ما ينبغى أن يكون، وإنما هو منهج واقعى، بمعنى أنه يستمد من الواقع قوانينه، وهو دائمًا على استعداد لتعديل نتائجه، إذا ما أثبتت له التجربة ضرورة هذا التعديل.

وهنا يمكن القول بأن المنهج الحديث يعتمد أساسًا على التجربة، حتى لقد قيل إن الفارق بينه وبين المنطق أو المنهج القديم هو نفسه الفارق بين منهج يستخدم التجربة، وآخر لا يستخدمها. وإذا كان القياس العقلى، بأشكاله التى حددها أرسطو، هو معيار الصواب والخطأ فى المنطق القديم، فإن المنهج الحديث لا يرضى بغير التجربة معيارًا لأحكامه.

صحيح أن عملية التجريب قد وجدت منذ أقدم العصور، وأن جميع الحضارات السابقة قد استخدمتها كثيرًا أو قليلاً، لكنها لم تصبح أساسًا لمنهج علمى ذى خطوات محددة إلا ابتداء من عصر النهضة، ولم تحتل مكانتها اللائقة فى مجال الأبحاث إلا على يد فرنسيس بيكون (ت ١٦٢٦). فقد كان أهم ما دعا إليه هو ضرورة التأليف بين الملكة التجريبية والملكة العقلية. كما كان لأعمال جاليليو (ت ١٦٤٢) أثر بالغ فى بيان أهمية المنهج الحديث، ودور التجربة فيه، فقد صرح بأن التجربة هى أفضل شىء يعرفنا حقائق الأشياء «وأن أحد أسباب تقدمها هو استخدام الرياضيات».

وجاء ديكارت (ت١٦٥٠) فرفض المنهج الأرسطى، وقال إنه لا يزيد معرفتنا بشىء، وأكد على أهمية الرياضة فى سائر العلوم، وقال بأن للعلوم وحدة يمكن أن يحكمها منهج واحد، وكان أهم ما دعا إليه هو عدم التسليم بشىء إلا إذا ظهر بديهيًا فى نظر العقل، وهذا معناه ببساطة أن نعيد اختبار معلوماتنا التى تلقيناها من مختلف الطرق وبمختلف وسائل التأثير النفسى والعاطفى، والتى

يدخل فى رسوخها فى أذهاننا كل من العادة، والتقاليد، واحترام سلطة السابقين إلى حد الرهبة من مناقشة آرائهم. مع أن الإنسانية قد مرت فى تطورها بما يمر به الإنسان فى حياته: طفولة، فشباب، فكهولة، فشيخوخة. ولا يعقل أبدًا أن نطلب من الكبار البالغين أن يقلدوا الأطفال الصغار.

والواقع أن المنهج الحديث قد بلغ درجة عالية من اكتماله، لدى كلود برنار (ت ١٨٧٨) الذى دعا، هو أيضًا، إلى التحرر من نفوذ الشهرة الشخصية للسلف، وقال إننا يجب أن نحترمهم، لا أن نقلدهم تقليدًا أعمى، وأن دراسة الماضى قد تحقق متعة لمن يريد أن يعرف أخطاء العقل البشرى، ولكنها تضيع الوقت سدى. ومن الأجدى أن يحترم الإنسان عقله، وأن يتخذ الظواهر الخارجية مقياسًا لما قد توحى إليه هذه الظواهر من آراء، وليس من الممكن أن ينشأ أى علم طبيعى إلا على أساس الجمع بين التفكيرين: النظرى، والتجريبى القائم على الملاحظة.

إن معرفة المنهج لا تخلق الباحث العلمى، وإنما تنحصر أهميتها فى أنها تنمى ما لديه من استعدادات موجودة بالفعل، وهى بهذا تؤهله إلى اكتشاف بعض الحقائق، كما تجنبه التردى فى بعض الأخطاء التى قد يلقاها أثناء بحثه. وهذا ما يقدمه المنهج الحديث. أما منهج القدماء، الذى يعتمد على سلطة أرسطو وغيره، فإنه يقضى على ما قد يكون لدى الباحث من استعدادات جيدة.

وقد تنبه لذلك عالم إسلامى جليل، هو ابن تيمية، حين قال: «إنى كنت دائمًا أعلم أن المنطق اليونانى لا يحتاج إليه الذكى، ولا ينتفع به البليد. ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها. ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه، وكتبت فى ذلك شيئًا»[1].

ولاشك فى أن منهج القدماء كان عاجزًا عن متابعة حركة العلوم الناشئة فى عصر النهضة. لهذا مست الحاجة إلى تبنى المنهج الحديث الذى يقوم على الجمع بين التفكير الاستدلالى العقلى، وبين الملاحظة والتجربة. وليس يعنى هذا أن المنطق الحديث يضع القواعد العامة التى يفرضها على العلماء فى مختلف طرق البحث، وإنما يعنى بتصنيف القواعد التى يتبعها التفكير بالفعل فى مختلف العلوم. وبهذا يتبين أنه مستمد من حركة العلوم، ومتابعة خطوات الباحثين فيها.

(١) انظر: ابن تيمية: نقض المنطق ص ٢٥.

هذا ويحدد الدكتور محمود قاسم[١] كلاً من خصائص المنطق القديم والحديث، فيحصرها فى ثلاث نقاط أساسية:

الأولى: أن المنطق القديم شكلى، بمعنى أنه يدرس صور التفكير دون البحث عن طبيعة الموضوعات التى ينصب عليها بحسب الواقع، فى حين أن المنطق الحديث موضوعى، أى أنه أصبح علمًا مستقلاً، لم يعد أحد فروع الفلسفة أو مقدمة لها، وهو يعتمد على الأسس الواقعية التى يجدها فى مختلف العلوم سواء كانت استنباطية كالرياضة، أو تجريبية كعلم الطبيعة والكيمياء، أو إنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والاقتصاد السياسى.

الثانية: أن المنطق القديم عام، وتلك نتيجة للخاصية السابقة، لأنه لما كان شكليًا صلحت قواعده للتطبيق على مختلف أنواع الموضوعات، بينما المنطق الحديث خاص، لأنه لا يدرس القواعد الشكلية العامة، لكنه يدرس الطرق الخاصة التى تتبع بالفعل فى كل علم من العلوم، ومن البديهى أن مناهج العلوم تختلف باختلاف الظواهر التى تعالجها.

الثالثة: أن المنطق القديم مطلق، أى أنه يصل إلى حقائق ثابتة لا تقبل التطور، وقد ادعى أنصاره أنه انتهى إلى النظرية النهائية الكاملة التى تفسر طبيعة التفكير وصوره وتشرح طبيعة البرهان، أما المنطق الحديث فهو منطق نسبى، بمعنى أنه لا يدعى لنفسه القدرة على الوصول إلى حقائق مطلقة، ومعنى النسبية هنا أن المنطق الحديث لا يرى أن القواعد التى يهتدى إلى الكشف عنها ثابتة تصلح فى كل أنواع البحوث، وفى مختلف مراحل تطورها، بل يعترف بأن هذه القواعد رهن بالحال التى يصل إليها كل علم فى وقت ما. وليس أدل على ذلك من أن نشأة هذا المنطق نفسه استغرقت أكثر من ثلاثة قرون، وتعاون على تكوينه عدد كبير من العلماء والمفكرين، ولا يعيب هذا المنطق أنه نسبى، فإن نسبية العلوم دليل على حيويتها وتقدمها.

كذلك فإن المنطق الحديث يقوم أساسًا على الاستقراء، بينما يعتمد المنطق القديم على القياس فقط. ولا شك فى أن القياس والاستقراء طريقتان مختلفتان، فالأولى عقلية خالصة بينما الثانية تجريبية. وهنا فكرة لابد من توضيحها،

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث، ط خامسة ص ٣٤- ٤٠.

وهى أنه عندما يهاجم المنهج الحديث القياس العقلى، فليس معنى ذلك أنه لا يستخدمه. إنه يعتمد عليه فى إحدى مراحل سيره، ولكن الذى يهاجمه هو الاعتماد الكامل عليه وحده.

فإذا انتقلنا إلى الاستقراء، وهو أساس المنهج الحديث، وجدناه يعنى ملاحظة عدة حالات (عينة) وإجراء التجارب عليها، للوصول إلى قانون عام ينطبق عليها، وعلى غيرها مما يشبهها. وهنا يتدخل «الفرض العلمى» الذى يقوم على الخيال والإبداع الشخصى للباحث، وهذا معناه أن المنهج الحديث يتطلب إمكانيات وقدرات أكثر مما يتطلب المنطق القديم، فبينما يبدو هذا الأخير ساكنًا استاتيكيًا، نرى المنهج الجديد متحركًا ديناميكيًا، لأنه ينزع دائمًا إلى البحث عما هو مجهول: اكتشاف علاقة جديدة بين الظواهر أو تفسير الغامض منها.

ومن خصائص العلم أنه ينزع إلى الاقتصاد فى المجهود والتفكير، وهذا ما نجده متمثلاً فى المنهج الحديث، الذى يعتمد على الاستقراء، أى دراسة مجموعة قليلة من الظواهر، لاستخراج حكم عام (قانون) ينطبق عليها وعلى غيرها. ومعنى هذا أنه كلما زادت معرفة الإنسان بالطبيعة، انحصر ما لديه من قوانينها فى مجموعة قليلة تتيح لها اختصارًا شديدًا فى وقته ومجهوده. ومما يلاحظ أن المنهج الحديث قد أخذ يستعين فى آخر مراحله برموز الرياضة حتى يزيد من اختصار القوانين نفسها.

ويعتمد الاستقراء على الاعتقاد فى مبدأ الحتمية، الذى يقرر أن للطبيعة نظامًا مطردًا لا يكاد يتخلف، وهذا يعنى أن ما يحدث الآن قد حدث مثله بالأمس، وسوف يحدث مثله فى المستقبل. ومن هنا أمكن للإنسان أن يتنبأ بحدوث ظواهر الطبيعة (العاصفة فى البحر عقب صفير الريح – سقوط المطر عقب تلبد السماء بالغيوم)، ومن المعروف أن التنبؤ يعتمد على تفسير الطبيعة تفسيرًا علميًا يصاغ فى صورة قوانين، أما التفسير بالمصادفة فليس إلا دليلاً على عجز الإنسان وجهله. وهى ترتبط غالبًا بالخرافات. ولاشك فى أن الخرافات تزول كلما انتشر العلم، واتضحت أدلته وبراهينه.

■ مراحل المنهج الحديث

يمكن تمييز ثلاث مراحل أساسية يمر بها الباحث الذى يطبق المنهج الحديث فى دراساته، وهى: مرحلة البحث – مرحلة الكشف – مرحلة البرهان(١).

أولاً: مرحلة البحث:

عندما يواجه الباحث بمشكلة يريد حلها، أو ظاهرة يرغب فى تفسيرها، فإنه يلجأ، قبل أى شىء إلى محاولة فهمها، ولا يتأتى هذا الفهم إلا بإحدى وسيلتين: الملاحظة والتجربة:

١- **الملاحظة:** هى المشاهدة الدقيقة لظاهرة ما، مع الاستعانة بأساليب البحث والدراسة التى تتلاءم مع طبيعة الظاهرة. وهى تحتاج إلى يقظة عقلية دائمة، واهتمام نفسى وذهنى بموضوع البحث، مع تسجيل كل ما يمر به من تغيرات. وقد أصبح فى إمكان الباحث أن يستعين بالوسائل والأجهزة الحديثة التى تفوق – بمراحل كثيرة فى دقتها وضبطها – حواس الإنسان الطبيعية: فهناك الميكرسكوب، والتلسكوب، والترمومتر، والبارومتر... إلخ.

وللملاحظة – كما هو معروف – مستويات عديدة، فهى توجد لدى الطفل ولدى الإنسان العادى – أى غير المشتغل بالبحث العلمى – ولكنها لا تخرج عن مجرد المشاهدة العابرة، التى لا تسعى إلى تعمق الظواهر، أو البحث عن أسبابها، والنتائج المترتبة عليها. كذلك فإن الإنسان العادى لا يحاول الربط بين الظواهر المتشابهة أو المتعارضة للوصول إلى نتيجة معينة: فقد لاحظ الإنسان منذ القدم تحولات القمر، من هلال إلى بدر، حتى يختفى كل شهر، ولكنه لم يربط – مثلاً – بين هذه الظاهرة وظاهرة المد التى تحدث فى البحر، كما أنه لم يتعمق أسباب هذه الظواهر المختلفة للقمر، وهل هو حقيقة يزيد وينقص، أم أن ظل الأرض الواقع عليه هو الذى يظهره ويخفيه؟

(١) انظر د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ١٣٢، وما بعدها، والأمثلة المستشهد بها مستمدة من نفس الكتاب.

أما الملاحظة العلمية فتمتاز بالدقة، ووضوح الهدف، واستخدام وسائل التسجيل والرصد المختلفة، وتتطلب طبيعة البحث العلمى الصبر فى تسجيل الملاحظات والمثابرة فى جمعها، تمهيدًا لتبويبها وتنسيقها، والواقع أنه كلما زادت دقة الملاحظة، كانت أساسًا سليمًا للوصول إلى حل صحيح، ومن أمثلة الملاحظة العلمية ما يجريه علماء الفلك فى رصد الكواكب والأجرام السماوية، وأوقات ظهورها واختفائها، ومعرفة أعدادها وأبعادها، وحركاتها والمسافات بينها، والعلاقات التى تربطها، والنتائج الفلكية التى تترتب عليها من كسوف وخسوف، وتأثيرها على الأرض فى حركات المد والجزر.. إلخ.

وكذلك ملاحظات علماء الاقتصاد الذين يتابعون الأسواق المالية، وعمليات الاستثمار، والتأمين، والاستيراد والتصدير، والتضخم، والتنمية والإنتاج والفاقد والأسعار، تمهيدًا لوضع أنسب الحلول، وتجنب الأزمات التى يمر بها المجتمع.

ولكى تكون الملاحظة دقيقة، يحرص العلماء على أن يعبروا عنها بأرقام، ورسوم بيانية، ولهذا نرى أن العلوم الطبيعية تستخدم الرياضة فى التعبير عن الحقائق التى تهتدى إليها. ويحاول كل من علم الاجتماع والاقتصاد السياسى محاكاة هذه العلوم فى استخدام الرياضة.

ومن الطبيعى أن تختلف نوعية الملاحظة حسب طبيعة العلوم التى تتناولها، فهناك ملاحظة الكيف، وتجرى عادة فى العلوم التى تصنف الأشياء إلى أجناس وأنواع وفصائل، مثل علمى الحيوان والنبات، وملاحظة الكم فى العلوم التى تقصد إلى معرفة العلاقات بين العناصر التى تتألف منها ظواهر هذه العلوم، مثل الفلك والكيمياء والطبيعة.

٢- **التجربة:** هى ملاحظة الظاهرة – بعد تعديلها تعديلاً كبيرًا أو قليلاً – عن طريق بعض الظروف المصطنعة، أى أننا هنا بإزاء ملاحظة إيجابية يتدخل فيها الباحث لكى يشاهد الظاهرة على نحو أفضل. لقد قيل إن موقف الملاحظ سلبى، بينما موقف المجرب إيجابى، ولا ينبغى أن يفهم من ذلك أن المجرب يجبر الطبيعة على أن تقول ما يشاء، وإنما يتمثل موقفه فى أنه يطرح عليها بعض الأسئلة المحددة وينتظر منها الإجابة عنها، بينما ينحصر موقف الملاحظ فى مجرد المشاهدة الدقيقة للظاهرة.

والواقع أن التجربة تقوم بدور أساسى فى المنهج الحديث، ولهذا أطلق عليه اسم «المنهج التجريبى» نسبة لها، فهى تقوم بتحليل الشىء إلى عناصره، فبينما لا تجد الملاحظة فى الماء إلا مجرد سائل أو عنصر بسيط، تظهر التجربة أنه يتكون من عنصرين، لكل منهما خواصه النوعية الكاملة، كذلك يمكن للتجربة أن تقوم بعملية تركيب العناصر المختلفة لتكوين عنصر جديد، كما حدث فى تركيب كل من النحاس، والقصدير، والرصاص لإنتاج عنصر جديد هو البرونز. وأخيرًا فإن التجربة تتميز بموضوعيتها الكاملة، فى حين لا يمكن للملاحظة أن تتخلص من العنصر الذاتى الذى يختلف باختلاف الملاحظين: (دقة، تسرع، بطء، حالة نفسية... إلخ)، أما التجربة فهى عبارة عن أسئلة محددة يوجهها الباحث إلى الطبيعة، وهذه تجيب دائمًا بمنتهى الحياد، حتى لقد أمكن القول بأن الملاحظات المتعددة التى تتفق ليست دائمًا مقياسًا للصواب، أما التجارب المتعددة فهى غالبًا مقياس له.

وقد فرق علماء المنهج بين ثلاثة أنواع من التجارب: تجربة لمجرد الرؤية، التجربة العلمية، التجربة غير المباشرة.

(ا) التجربة لمجرد الرؤية:

وهى تحدث عادة فى بداية مراحل البحث، ومن أمثلتها تلك التجارب العديدة التى يجريها علماء الطب على الحيوانات والعقاقير لمعرفة تغيراتها وتأثيراتها المختلفة فى الظروف المتعددة، فلكى يعرفوا تطورات مرض ما، يقومون بحقن الحيوان بمصل معد منه لكى يشاهدوا عن قرب مختلف الظروف التى تحدث له، ثم يقومون بتقديم مختلف الأدوية التى يمكن أن تقضى عليه، ويتابعون فعاليتها، حتى يصلوا فى النهاية إلى أفضل طريقة لشفاء الإنسان من مثل هذا المرض.

(ب) التجربة العلمية:

وتحدث غالبًا فى نهاية عملية البحث للتحقق من صدق فرضٍ وضعه الباحث أولاً، وهى تمتاز بوضوح الهدف، على عكس التجربة السابقة، التى تجرى لمجرد اكتشاف شىء، وقد تؤدى بالباحث إلى اكتشاف أشياء أخرى لم تكن فى حسبانه، ومن أمثلة التجربة العلمية بهذا المعنى، أن جاليليو اكتشف أن السبب فى اختلاف سرعة الأجسام الساقطة فى الفضاء من ارتفاع واحد، يرجع إلى مقاومة الهواء فى أثناء سقوطها. ومن النتائج المترتبة على ذلك أن جميع الأجسام تسقط بنفس

السرعة فى المكان المفرغ من الهواء؛ لهذا عندما اخترعت أنبوبة نيوتن تحقق هذا الفرض وأصبح قانونًا، ومن المعروف أن تفريغ الهواء من منطقة ما إنما هو من صنع الإنسان عن طريق التجربة.

(جـ) التجربة غير المباشرة:

وهى تقف فى مستوى وسط بين التجربة لمجرد الرؤية، والتجربة العلمية، وهى تتم عندما لا تسمح الظروف بإجراء تجارب نظرًا لتعذر ذلك، أو حفاظًا على النواحى الإنسانية، والتقاليد الدينية والاجتماعية. فمثلاً لأنه لا يجوز إجراء التجارب على الإنسان الحى لمعرفة مرض ما، تتم هذه التجارب على الحيوانات المشابهة فى التركيب العضوى للإنسان (الفئران، الأرانب، الضفادع... إلخ)، كذلك يحدث أثناء فترات الوباء أن تتم بعض التجارب لتحديد نوع المصل المناسب لوقف الداء، وبالنسبة إلى عالم الاجتماع فإنه يجد فى حالات الحروب مجالاً هامًا لتعداد ملاحظاته، وإجراء تجاربه ومعنى هذا أنه لا يسعى إلى أن تنشب الحروب، وإنما ينتهز فرصة وجودها.

ثانيًا: مرحلة الكشف:

يقوم المنهج التجريبى أساسًا على اختيار مجموعة من الظواهر كعينة تمثل باقى الظواهر المشابهة، ثم يجرى عليها التجارب، وعندما يستخلص منها قانونًا عامًا، يصبح هذا القانون صالحًا للتطبيق على بقية الظواهر المشابهة، والتى لم تجر عليها أية تجارب.. ومعنى هذا أن الباحث لكى ينتقل من الأمثلة الجزئية القليلة التى يلاحظها ويجرب عليها – إلى القانون العام الذى ينطبق عليها، وعلى غيرها، فإنه يقوم بمغامرة عقلية كبرى، يتدخل فيها عنصر الخيال، ويعبر عنها باسم الفرض.

ولاشك فى أن الفرض هو الذى يعطى للمنهج التجريبى روحه الخاصة به، ويميزه أساسًا عن المنهج القديم فى التفكير، الذى كان من الممكن وصفه بأنه منهج استاتيكى خال من تلك الروح الديناميكية، الكامنة فى الفرض، ومن المعروف أن الباحثين يتفاوتون فى القدرة على الخيال، ومن ثم على وضع الفروض.

لكن الخيال الذى يؤدى إلى الفرض العلمى مختلف عن الخيال الذى يحلق به الشعراء والفنانون، ويتمثل هذا الاختلاف فى أمرين:

* أن الخيال العلمى يبدأ من الملاحظة والتجربة.
* أنه مقيد فى صحته بحكم التجربة التى تصدره عليه.

تطور مفهوم الفرض:

لمفهوم الفرض تاريخ بدأ مختلفًا تمامًا عما نفهمه به فى العصر الحاضر، ونسرع فنقول: إن نقطة التحول الحاسمة إنما حدثت فى بداية عصر النهضة، وبالتحديد على يد فرنسيس بيكون.

فى العصر القديم لدى الإغريق:

الفروض هى المبادئ الأولية التى يسلم بصحتها، ولا يستطاع البرهنة عليها بطريقة مباشرة لشدة عمومها، وذلك مثل التعريف الهندسى للخط المستقيم بأنه: أقصر خط يصل بين نقطتين توجدان فى سطح واحد، وهنا يمكن للباحث أن يستنبط منه بعض الحقائق الأخرى، وعلى هذا ليست التعريفات الهندسية إلا فروضًا متنكرة فى ثوب تعاريف. وقد تحدث أفلاطون عن فرض القوانين، ويريد به المبدأ العام الذى تستنبط منه جميع القوانين الفرعية بطريقة قياسية.

فى العصور الوسطى وبداية عصر النهضة:

كانت الفروض عبارة عن القضايا العامة التى تستنبط منها بعض الأحكام الجزئية التى تسمح بالتكهن بالظواهر، دون الاهتمام بما إذا كانت هذه القضايا صادقة أم كاذبة فى حد ذاتها. وبذلك فإن وضع الفروض هو الفن الذى يستنتج الحق من الباطل، أو الصدق من الكذب. وقد ذهب ديكارت نفسه إلى إمكانية القول بوضع فرض خاطئ، تستنتج منه نتائج صحيحة.

لكن العلماء بدءوا يتجهون إلي أن يفهموا الفرض على أنه الحدس أو التكهن بحقائق الأشياء. وبهذا المعنى تُعرَّف الفروض بأنها: التكهنات التى يضعها الباحثون لمعرفة الصلات بين الأسباب ومسبباتها. وهكذا يكون الفرض حدسًا بالقانون، أو تفسيرًا مؤقتًا للظواهر.

وهكذا يتبين أن الفرض بمعناه الحديث ليس مجرد قضية عامة تستخدم فى الاستدلال القياسى بصرف النظر عن صدقها أو كذبها، بل هو حدث وتكهن بالقانون الذى يوجد بحسب الواقع.

كان فرنسيس بيكون هو أول من تنبه إلى ذلك المفهوم الحديث للفرض، لكنه لم يتوسع فيه، ثم كان كلود برنار أشهر من ناصر الفروض، وشرح أهميتها وضروريتها فى عملية البحث العلمى. والواقع أن نمو المنهج التجريبى يرجع إلى تحول معنى الفرض، الذى انتقل من الرياضيات إلى علم الطبيعة فأنتج نتائج باهرة.

وقد نشبت معركة فلسفية حامية حول الفروض: المعارضون يحذرون منها لأنها تبعد الباحث عن الواقع، وتعرضه لخطر المجازفات غير المحسوبة. أما المؤيدون فيرون أنها «الموتور» المحرك لدفع عجلة البحث العلمى، وتقدم المعرفة. وقد كان من الطبيعى، ومن صالح البحث العلمى أيضًا، أن ينتصر مؤيدو الفروض؛ لأنها هى التى كانت، ومازالت، وراء أى تقدم فى مجال تطور المعارف الإنسانية، وسيطرة الإنسان على الطبيعة.

والواقع أن الفرض يعتبر إحدى الخصائص الأساسية للعقل الإنسانى، وهو يوجد فى أشكال متعددة:

فالإنسان فى حياته العادية، يواجَه كل يوم، بل فى كل لحظة، بالعديد من المشكلات التى تتطلب حلاً سريعًا. وليس الحل فى الحقيقة سوى فرض تثبت التجربة نجاحه أو فشله، وغالبًا ما يضع الإنسان للمشكلة الواحدة أكثر من حل، ثم يبدأ فى الموازنة بين هذه الحلول، وأخيرًا يغلب أحدها. وعندئذ لا يبقى له إلا أن ينتظر نتيجة التجربة التى تبين له حسن اختياره من عدمه.

فإذا انتقلنا من هذا إلى مستوى رجل البوليس الذى يبحث عن مرتكب جريمة مجهول.. وجدناه يضع عدة فروض ثم يحاول اختبارها على أساس ما يتوافر لديه من معلومات عن صورة الجريمة، والأدوات المستخدمة فيها، والطريقة التى تمت بها، وأقرب المشتبه فيهم إلى ارتكابها... إلخ. وكثيرًا أيضًا ما يوجه تحرياته حول أكثر من متهم، ثم يبدأ فى تطبيق فرضه عليه، حتى يصل فى النهاية إلى وضع يده على الجانى الحقيقى، وهو فى كل هذه الخطوات يعمل عقله وخياله معًا: عقله فى جمع المعلومات وتحليلها، وخياله فى افتراض الحلول والموازنة بينها.

وبالإضافة إلى ذلك، هناك الفروض الفلسفية، وهى الآراء العامة التى تنزع إلى تفسير الظواهر، وقد تكون بدائية أو عميقة.

ومن أمثلة الفروض الفلسفية البدائية ما نقرأ عنه فى تاريخ الإنسانية القديم. فقد تخيل قدماء المصريين أن العالم عبارة عن صندوق كبير، وأن الأرض قاعه، والسماء سقفه، وأن النجوم مصابيح تحملها الآلهة، أو توجد معلقة فى سقف الصندوق، وأن الشمس (أو الإله رع) تنتقل فى زورق يسير فى نهر - يعد النيل أحد فروعه - وأن كسوف الشمس يحدث لأن ثعبانًا هائلاً يهاجم الزورق. وبديهى أن هذا الفرض يجمع بين الخيال والأسطورة.

أما الفروض الفلسفية الأكثر عمقًا من ذلك، فهى ما تتمثل فيما وصفه فلاسفة الإغريق من محاولات لتفسير نشأة الكون: قال طاليس إنه الماء، وقال آخر بأنه الهواء... إلخ. كذلك تلك النظرية التى تفسر فيضان المعرفة على النفس الإنسانية فى صورة إشراق يشبه إشراق الشمس على الأشياء.

ويلاحظ على الفروض الفلسفية بصفة عامة أمران:

* أنه لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها بالتجربة.
* أنها طويلة العمر نسبيًّا؛ لأنها تقترب من منطقة العقيدة فى الإنسان.

وأخيرًا تأتى الفروض العلمية، وهى تلك التى يستعين بها العلماء، كل فى موضوع بحثه، لتفسير الظواهر التى يدرسها، ويجب عليه أن يقوم - فيما بعد- بالتحقق منها.

والفرق فى هذا المجال بين العالم والفيلسوف: أن الفيلسوف يعرض فكرته كما لو كانت حقيقة مطلقة، ثم يستنبط منها كل نتائجها بالطريقة المنطقية (القياسية) وحدها. أما العالم المجرب فهو أكثر تواضعًا؛ لأنه يحدد فكرته فى صورة سؤال أو تفسير مبدئى للظواهر، ثم يستنبط منها النتائج التى يفحصها ويتثبت منها دائمًا عن طريق التجربة.

ومما يلاحظ أن الفروض العلمية قصيرة العمر نسبيًّا: وذلك لأن معيار الصدق فيها هو الواقع، وليست اعتقادات الناس التى قد تجمع - أحيانًا - على الخطأ.

شروط الفرض العلمى:

١- أن يعتمد على معطيات الملاحظة والتجربة.

٢- أن يكون خاليًا من التناقض مع نفسه.

٣- ألا يتعارض مع الحقائق الثابتة التى يقررها العلم.

٤- أن يُحدَّد فى صورة قضية واضحة، يمكن التحقق من صدقها بالتجربة.

٥- على الباحث أن يقتصد فى وضع الفروض، التى يحاول بها تفسير مسألة غامضة.

مثالان من الفروض العلمية:

١- كان شارل نقولا يبحث ظاهرة انتقال مرض التيفوس، وما هى وسيلة انتقاله؟ وكاد ييئس من التفكير فى تلك المشكلة لعدم وجود الحل المناسب لها، وذات يوم دخل مستشفى، وهناك على الباب، وجد مريضًا يحتضر من جراء إصابته القوية بالتيفوس، فاضطر إلى أن يتخطاه.. وفى تلك اللحظة فقط، خطر بذهنه فى لمح البصر السؤال التالى:

- لماذا ينتقل المرض من المصابين إلى الأصحاء خارج المستشفى؟ ولماذا تنقطع العدوى بمجرد دخولهم المستشفى؟

- وقد لاحظ أن الأطباء والممرضات لا يصابون بالمرض رغم اتصالهم المباشر بالمرضى، وهنا وجد أن الفرق الوحيد بين المريض داخل المستشفى وخارجه ينحصر فى أنه يطهر من جميع أدرانه (ومنها القمل).. وتدرج به الخيال فقال: من الممكن جدًا أن يكون «القمل هو سبب انتقال مرض التيفوس» وبعد إجراء التجارب تبين له صواب فرضه.

٢- استحضر كلود برنار فى معمله ذات يوم أرانب من السوق، ووضعها على المائدة، وعندما بالت وجد أن بولها صاف حامض، فتعجب لذلك؛ لأنه يعرف جيدًا أن بول الحيوانات آكلة العشب يكون دائمًا عكرًا قلويًا.

فنبتت فى ذهنه تلك الفكرة: هى أنه ربما لم تأكل هذه الأرانب منذ مدة طويلة، وأن صيامها جعلها من آكلة اللحوم، فأصبحت تتغذى من أنسجتها. وكان من السهل التحقق من صدق فرضه؛ لأنه قدم للأرانب عشبًا، فوجد بعد عدة ساعات أن بولها تحول إلى عكر قلوى.. ثم حبس عنها الطعام لمدة ٢٤ ساعة فوجد البول قد عاد صافيًا حامضًا. وبعد أن كرر هذه التجارب على حيوانات أخرى كالفرس

ونحوه، صاغ قانونه على الوجه التالى: «جميع الحيوانات الصائمة تتغذى من أنسجتها، فيصبح بولها حامضًا صافيًا»[1].

ثالثًا: مرحلة البرهان:

هذه هى المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل المنهج العلمى الحديث، وفيها يتم التحقق من صدق الفرض الذى صاغه الباحث من أجل تفسير ظاهرة ما، أو حل مشكلة معينة.

ولاشك فى أن هذه المرحلة تعد حاسمة؛ لأنها هى التى تنقل الفرض - عندما تثبت صحته - إلى مرتبة القانون العلمى، الذى يمكن تعميمه وتطبيقه على جميع الظواهر المماثلة فى الحاضر والمستقبل. وبذلك فإنه يقدم للإنسان وسيلة التغلب على مشكلاته، والتنبؤ بحلولها المناسبة كلما عرضت له هذه المشكلات، ومن ثم تتحقق سيطرته على الطبيعة.

وقد حدد علماء المنهج بعض الطرق التى يمكن بها التحقق من صحة الفروض، وكان فرنسيس بيكون من أوائل من فعل ذلك فى قوائمه الثلاث الشهيرة (قائمة الحضور، قائمة الغياب، قائمة التدرج) والتى كانت - فى الواقع - أساسًا للطرق التى حددها فيما بعد جون ستيورات مل (١٨٧٣) وأطلق عليها «الطرق المباشرة»، وهى الأربع التالية:

١- طريقة الاتفاق:

«إذا اتفقت حالتان، أو أكثر، للظاهرة المراد بحثها فى ظرف واحد فقط - فهذا الظرف الوحيد الذى تتفق فيه جميع هذه الحالات هو السبب فى هذه الظاهرة أو نتائجها».

فإذا قلنا إن الظاهرة المراد تفسيرها هى (ص) وأنها تسبق أو تصحب:

فى الحالة الأولى: بالظروف س، ب، ك.

فى الحالة الثانية: بالظروف ل، س، م.

فى الحالة الثالثة: بالظروف ط ، و ، س.

فالظرف الوحيد المشترك بين هذه الحالات الثلاث هو (س) يعد سببًا لـ (ص) أو نتيجة لها.

---

(١) انظر وصف كلود برنار نفسه للتجربة فى كتابه «مقدمة لدراسة الطب التجريبى» وقد ترجمنا مقتطفات منه، وفيها هذه التجربة، فى كتاب «المنهج التجريبى تاريخه ومستقبله» لرينيه ليكليرك. القاهرة ١٩٩١م.

مثال: عندما أراد ولز Wels تفسير الطريقة التى يتكون بها الندى، أخذ يبحث أولاً عن جميع الحالات التى يتكاثف فيها بخار الماء على سطوح الأجسام الصلبة المعرضة للهواء (مع استثناء بعض الحالات التى يرجع فيها وجود الماء إلى سقوط المطر) فوجد أن هناك حالات عديدة من هذا النوع؛ لأنه شاهد أن الضباب يتكاثف على زجاج النوافذ فى أثناء الشتاء، كما لاحظ أن بخار الماء يتكاثف أيضًا على جدران الكوب التى تحتوى على الماء المثلج، أو على صفحة رقيقة من المعدن أو على سطح المرآة إذا وضعت أمام الفم، ثم انتقل ولز من هذه الملاحظات الأولية إلى مرحلة المقارنة بينها وبين ملاحظات عديدة شبيهة بها، حتى انتهى إلى الكشف عن هذه الحقيقة، وهى: أن جميع تلك الحالات تتفق فى ظرف واحد مشترك، وهو أن بخار الماء الموجود فى الهواء يتكاثف على سطوح الأجسام الصلبة، متى كانت درجة حرارتها أقل من درجة حرارة الجو المحيط بها، وعندئذ قرر أن هذا الظرف المشترك الوحيد هو السبب فى وجود الندى.

٢- طريقة الاختلاف:

«إذا اشتركت الحالتان اللتان توجد الظاهرة فى إحداهما ولا توجد فى الأخرى، فى جميع الظروف، ما عدا ظرفًا واحدًا لا يوجد إلا فى الحالة الأولى وحدها، فإن هذا الظرف الوحيد الذى تختلف فيه الحالتان هو نتيجة الظاهرة أو سببها أو جزء ضرورى من هذا السبب».

فإذا قلنا مثلاً: إن الظاهرة المراد تفسيرها هى (س).

وإنها توجد إذا وجدت الظروف : ك، ل، م، ص.

وتختفى إذا وجدت الظروف : ك، ل، م.

فمن المرجح أن يكون الظرف (ص) هو السبب فى وجود الظاهرة (س).

مثال: كان أطباء القرن التاسع عشر يفسرون بعض السوائل والأجسام العضوية تفسيرًا غريبًا عندما قالوا بأن ظاهرة التعفن تنشأ من تلقاء ذاتها، وليس معنى هذا أنها تنشأ من العدم، بل بسبب بعض العناصر العضوية. أما باستير Pasteur فلم يقنع بهذه الفكرة السائدة، بل غلب على ظنه رأى مضاد لها، وهو أن ظاهرة التعفن ترجع إلى وجود حيوانات دقيقة ميكروسكوبية تتطرق إلى السوائل والأجسام فتتغذى بها وتتكاثر عليها، ثم أراد البرهنة على هذا الرأى،

والرد على من سخروا منه، فأخذ أنبوبتين ووضع فى كل منهما كمية واحدة من محلول السكر، وعقمهما فى ماء تزيد حرارته على ١٠٠ درجة، ثم أغلق فوهة إحداهما، وترك الأخرى مفتوحة، بعد أن اتخذ جميع ضروب الحيطة حتى تتفق جميع الظروف فى كلتا الحالتين باستثناء ظرف وحيد، وهو أن إحدى الأنبوبتين تظل معرضة للهواء، والأخرى غير معرضة له، وبعد أن ترك الأنبوبتين مدة معينة من الزمن أعاد فحص السائل فى كل منهما، فوجد أن التعفن قد تطرق إلى سائل الأنبوبة المفتوحة، وأن السائل فى الأنبوبة الأخرى ظل سليمًا. فكانت هذه التجربة حاسمة؛ لأنها برهنت بحالتين متناقضتين على صحة فرضه القائل بأن الجراثيم هى سبب التعفن، وأن التعفن لا يأتى من الداخل بل من الخارج، أى من تلك الجراثيم المعلقة فى الهواء[١]، وتحول الفرض إلى قانون علمى عام – بل إنه كان أساسًا فيما بعد لعلم البكتريا، وعلم الطفيليات.

٣- طريقة التغير النسبى:

«إن الظاهرة التى تتغير على نحو ما، كلما تغيرت ظاهرة أخرى على نحو خاص، تعد سببًا أو نتيجة لهذه الظاهرة أو مرتبطة بها بنوع من العلاقة السببية».

فإذا قلنا: إن الظاهرة التى ندرسها هى (أ)

وإنها تمر بعدة مراحل هى أ ، أَ ، أً

وإنها تسبق:

فى المرحلة الأولى بالظروف : س، ص، ق، ن.

وفى المرحلة الثانية بالظروف: سَ ، ص، ق، ن.

وفى المرحلة الثالثة بالظروف: سً ، ص، ق، ن.

فمن المرجح أن تكون هناك علاقة سببية بين الظاهرة (أ) وبين الظرف (س) الذى يتغير معها فى كل المراحل، بينما باقى الظروف (ص، ق، ن) ثابتة.

مثال: عندما اجتاح وباء الكوليرا مدينة لندن فى منتصف القرن التاسع عشر، قام بعض العلماء بمحاولات عدة للكشف عن سبب هذا الوباء وكاد يكشف أحدهم عن السبب الحقيقى الذى يؤدى إلى انتشار هذا المرض عندما استخدم طريقة التغير النسبى. وذلك أن هذا العالم لاحظ وجود ظاهرتين تتغيران تغيرًا نسبيًا،

(١) يلاحظ أن هذا القانون ينقض المثل الشعبى عندنا القائل بأن «دود المش منه فيه»!

هما عدد المصابين، ودرجة ارتفاع المكان الذى يوجدون فيه، أى أنه كلما كان المكان منخفضًا كانت نسبة الإصابة مرتفعة ونقول: إنه «كاد» يكشف عن السبب الحقيقى فى انتشار الكوليرا؛ لأن هذه التغيرات النسبية فى عدد المصابين ترجع إلى درجة تلوث الآبار التى كان يستقى منها سكان لندن فى ذلك الحين، ولاشك فى أن آبار الأحياء المنخفضة كانت أكثر تعرضًا للاتصال بمياه نهر التايمز المحملة بجراثيم الكوليرا من آبار الأحياء الأكثر ارتفاعًا؛ ولذا كانت هذه الأخيرة بمأمن من الوباء إلى حد ما.

٤- طريقة البواقى:

«إذا أدت مجموعة من المقدمات إلى مجموعة أخرى من النتائج، وأمكن إرجاع جميع النتائج فى المجموعة الثانية ما عدا نتيجة واحدة إلى جميع المقدمات فى المجموعة الأولى ما عدا مقدمة واحدة، فمن المرجح أن توجد علاقة بين المقدمة والنتيجة الباقيتين».

فإذا قلنا: إن المجموعة الأولى تتركب من المقدمات: أ، ب، حـ ، د وأنها تؤدى إلى مجموعة من النتائج هى: هـ ، و ، ز، ح. وسبق أن علمنا أن هناك علاقة سببية بين كل من: (أ، هـ). (ب، و) (حـ، ز) فمن الممكن أن تكون النتيجة الباقية، وهى (ح) مرتبطة بالمقدمة الباقية وهى (د) بعلاقة سببية.

مثال: علَّقَ أراجو، عالم الطبيعة الفرنسى، إبرة ممغنطة فى خيط من الحرير، ثم حركها فلاحظ أنها تفقد حركتها بعد فترة معينة، وأنه إذا حركها فوق صفحة من النحاس فإنها تتوقف بعد فترة أقل امتدادًا من الفترة السابقة، فأراد أن يعلم السبب فى وجود هذا الفارق، ولما كان يعلم من جانب آخر أن مقاومة الهواء أو مقاومة الخيط لا يمكن أن تكون سببًا لذلك – نظرًا لمعرفته بقوانين المقاومة، ولوجود هذه المقاومة فى كلتا الحالتين– فكر فى أن هذه الظاهرة المجهولة ربما كانت ترجع إلى وجود صفحة النحاس، ثم استخدم طريقة استقرائية لتحديد الفارق فى السرعة ولبيان سببه، فحدد الفترة التى تستغرقها الحركة فى كل من الحالتين، وانتهى إلى أن وجود صفحة النحاس هو السبب الحقيقى فى وجود ذلك الفارق الزمنى، وكانت تلك هى الخطوة الأولى فى الكشف عن الكهرباء المغناطيسية وهى ظاهرة كانت مجهولة.

ويلاحظ أن ظاهرة البواقى تؤدى فى الغالب إلى اكتشاف ظواهر جديدة، إلى جانب دورها فى التحقق من صدق الفروض.

ثم بالإضافة إلى هذه الطرق الأربع، وهى ما تسمى عند جون ستوارت مل بالطرق المباشرة، توجد الطريقة القياسية، أو غير المباشرة، ويلجأ إليها الباحث فى العادة عندما يتعذر عليه اللجوء إلى إحدى الطرق المباشرة.

وتتلخص الطريقة القياسية فى أن يستنبط الباحث من الفرض إحدى نتائجه التى يمكن التأكد من صدقها بواسطة طريقة الاتفاق، أو الاختلاف، أو التغير النسبى، فإذا وجد أن هذه النتيجة تتفق مع الواقع جزم حينئذ بصحة الفرض الذى استنبط منه، وتقتضى الطريقة القياسية استخدام المعلومات السابقة والقوانين المقررة سلفًا، كما تتطلب الاستعانة بالرياضة أحيانًا.

مثال: لما أراد نيوتن تفسير حركة القمر حول الأرض، وضع الفرض الآتى: وهو أن هذه الحركة تنشأ بسبب جاذبية الأرض للقمر، ولما كان من المستحيل بداهة أن يتحقق من صدق هذا الفرض بإحدى الطرق الاستقرائية، لم يكن لديه بدٌّ من استخدام الطريقة القياسية، فاستعان بمعلوماته الفلكية السابقة، وبالقوانين الرياضية على استنباط إحدى نتائج هذا الفرض، وهى أنه: إذا كان حقًا أن الأرض تجذب القمر نحوها، فمن الواجب أن ينحرف القمر فى مداره ١٦ قدمًا تقريبًا فى الدقيقة الواحدة، ولا شك فى أنه كان فى استطاعة نيوتن أن يتأكد من صدق هذه النتيجة بطريقة مباشرة، أى بالملاحظة الفلكية.

وهكذا نرى أن الطريقة القياسية نفسها محكومة – فى المنهج التجريبى – بكل من الملاحظة والتجربة، وبذلك تخرج عن كونها مجرد حركة عقلية خالصة ينتقل فيها الذهن من قضية إلى أخرى كما هو الحال فى منطق أرسطو.

■ الروح العلمية ودورها فى البحث العلمى

إذا كان المنهج العلمى هو البرنامج الذى ينظم سلسلة من المعلومات لتنفيذها، ويشير إلى عدة أخطاء لاجتنابها، بقصد الوصول إلى نتيجة محددة، فإن الروح العلمية تعنى مجموعة من المبادئ والقيم العلمية، تتحول بالتدريج إلى خصائص ذاتية تكوِّن شخصية الباحث، ويصدر عنها فى كل أعماله.. وقد سبق أن قلنا: إن الروح العلمية مهمة للبحث العلمى بمقدار أهمية المنهج نفسه. بل إنه بدونها يظل هذا المنهج هيكلاً عظميًا بدون حياة.

والواقع أن مصطلح «الروح العلمية» L'esprit scientifique ليس سهل التحديد؛ لأن مفهومه واسع ومتنوع[1]. وإذا كان يعبر عمومًا عن مجموعة الخصائص التى يلزم توافرها فى شخصية الباحث، فإن هذه الخصائص قد تكون:

فزيولوجية مثل سلامة الحواس ودقتها.

سيكلوجية مثل القدرة على الاختراع، والتذكر، والربط بين المتشابهات.

عقلية مثل الذكاء، والتجريد، والتحليل، والتركيب، والمقارنة.

أخلاقية مثل المثابرة، والزهد، والشجاعة، والإخلاص، والنزاهة.

وجدانية مثل حب موضوع الدراسة، والتعلق الدائم به، والاهتمام بكل ما يدور حوله.

ولاشك فى أن الباحثين يختلفون – فيما بينهم – تبعًا لاقترابهم أو ابتعادهم عن درجة الاكتمال فى الخصائص السابقة. ومع ذلك، فقد حدد علماء المنهج عدة مبادئ رئيسية تقوم عليها الروح العلمية، هى الموضوعية، والصرامة، والقدرة النقدية، والتسليم بمعقولية الطبيعة، والعمل فى فريق.

وسنخصص لكل منها كلمة بسيطة فيما يلى:

---

(١) انظر R. Jolivet, traite de philosophie, I.P. 182, Paris 1965.

(أ) الموضوعية:

إذا كان العلم عبارة عن معرفة الأشياء، فينبغى أن يكرس الباحث نفسه لملاحظتها بأقصى درجات الدقة الممكنة، وهذا يعنى خضوعه الكامل لموضوع دراسته، وذلك بأن يستبعد من أبحاثه:

* الاعتبارات الجمالية، فلا يصح لعالم النفس أو المؤرخ أن يغرقا فى الاهتمامات الأدبية؛ لأن البحث لا يعنى لديهما إبراز الجوانب الجمالية وإنما إظهار الصواب.
* الاعتبارات الميتافيزيقية، والأخلاقية الخاصة، فليس من حق العالم أن يعدل عن أبحاثه، أو يغير منها خوفًا من أن تأتى النتائج على عكس ما يعتقد.
* الاعتبارات العاطفية، وفى هذا المجال ينبغى على الباحث أن يكون مستعدًّا للتنازل عن الفرض القريب إلى نفسه، لأنه ليس هو الفرض الذى يكشف الحقيقة، أو يفسر العلاقات الواقعية بين الظواهر.
* التراث التقليدى وسلطان العادة، والأفكار الشائعة فى المجتمع[1].

ومما يساعد الباحث على الوصول إلى أعلى درجة من الموضوعية تلك الوسائل والأجهزة التى تم اختراعها واستخدامها فى مجال البحث العلمى، فهذه، دون شك، تنقل له صورة أمينة للواقع كما هو دون أى اعتبار مما سبق.

ويلاحظ أن موضوعية الباحث إنما تتجلى فى مرحلة البحث، وهى المرحلة التى تتضمن كلاً من الملاحظة والتجربة.. أما فى المرحلة التالية، وهى مرحلة الكشف فإن الباحث مدعو – بكل حرية – لكى يخلع من ذاته على الطبيعة ما يفسرها، ويكشف غموضها، عن طريق الفرض، القائم على الخيال. ومع ذلك فإن هذا الخيال ليس – كما قلنا – خيالاً جامحًا، إنه خيال محكوم بامتحان التجربة، وهى وحدها التى تبين نجاحه من فشله. وهكذا، ما إن ينطلق الباحث للحظة فى مجال الذاتية، حتى يعود بسرعة إلى موضوعية الظواهر التى يدرسها.

(ب) الصرامة:

تعنى الصرامة العلمية ألا ينتقل الباحث من نقطة قبل أن يبرهن عليها بصورة قاطعة. وهناك طرق كثيرة للتأكد من ذلك، لكن يكفى هنا أن نشير إلى ضرورة

---

(١) السابق : ص ١٨٤.

التفرقة بين ما هو مبرهن عليه، وما هو محتمل أو مفترض. وقديمًا حذر ديكارت من التسرع inticipation فلا يتقدم الباحث إلا بحذر، ولا يقبل شيئًا دون مراقبة وفحص، وبهذا فليس «التساهل» مقبولاً فى مجال البحث العلمى.. لأن التساهل يؤدى إلى «تمرير» بعض الأحكام الخاطئة، ولهذا أثره الخطير فى سلامة ما يترتب على ذلك من نتائج[١].

(جـ) القدرة النقدية:

القدرة النقدية أساسية للعلم. لكن يجب ألا نعممها لتشمل تلك القدرة السلبية التى تتجه بشكوكها إلى كل شىء، وإنما هو مجرد حرية عقلية، تساعد الباحث على أن يبلغ جوهر المشكلة، ويقبل الرجوع عما هو مؤكد من قبل، ويتقبل المناقشات والتحفظات، ويواجه نتائج أبحاثه بأبحاث غيره من العلماء، ويظل – دائمًا – على استعداد لتغيير نتائجه هو. وبهذا المعنى أمكن القول بأن أحد ظروف العلم هو معرفة الشك، أى القدرة عليه، ونمو الرغبة فى طرح الأسئلة كلما زادت معرفة الباحث، وحين نفهم الشك على هذا النحو، نجده ليس أكثر من أحد أشكال حب المعرفة، والشعور بتعقد الواقع، وبحدود العقل الإنسانى.

(د) التسليم بمعقولية الطبيعة:

حين يقوم البحث العلمى على أساس متين، لابد أن يدرك الباحث منذ البداية أنه أمام نظام مطرد، وأنه إذا لم يظهر لعينه، منذ الوهلة الأولى، ما فيه من خطوط الوحدة والتناسق؛ فإنها لا تلبث أن تتضح مع تقدمه فى البحث، وتوصله لبعض النتائج[٢].

إن أهم ما يقدمه العلم للإنسان هو التنبؤ بحدوث الظواهر، أى توقع مجيئها على نحو معين فى ظروف محددة، ولا يقوم هذا التنبؤ إلا فى ظل نظام عام مطرد: ما يحدث الآن قد حدث مثله بالأمس، وسوف يحدث مثله غدًا.. ولولا التسليم بهذا النظام لما كان للقوانين العلمية أى معنى، ولانهدم العلم من أساسه، وقد شبه أحد العلماء النظام الطبيعى بمربع الكلمات المتقاطعة قبل أن يملأها اللاعب.. فلو لم يكن لدى هذا اللاعب شعور قوى بأن عقلاً آخر – بالتأكيد أذكى من عقله – هو الذى صمم هذا المربع، وأعطاه مفاتيحه الأولى، لما أقدم على

---

(١) انظر Casari, la logique et la science, P 8,9. Paris. 1955.

(٢) G.Bachelard, le nounvel esprit scientfique, P. 17 Paris 1937.

ممارسة تلك اللعبة العقلية، ولاعتبرها نوعًا من العبث المحض. كذلك الطبيعة، تمثل للباحث مربعًا كبيرًا تخلو أكثر خاناته من التفسيرات المناسبة، وعليه حينئذ أن يبحث عن ملئها بالفروض.

(هـ) طبيعة العمل فى فريق:

فى الماضى، كانت محاولات الباحثين تنبع، بالدرجة الأولى من إحساسهم الشخصى بمشكله ما، والرغبة القوية فى حلها، وقد حدث ذلك فى ظل أنظمة اجتماعية وسياسية لم تكن مدركة لقيمة العلم ولا لفائدته. أما فى العصر الحاضر، فقد أصبحت الحكومات هى الداعية إلى نشر العلم وتطويره، وزادت قيمة الباحث فى أعين الناس كثيرًا عما سبق، وخاصة فى المجتمعات الغربية، غير أنه بسبب ضخامة المشكلات التى تواجه الإنسانية حاليًّا، وتعقدها الشديد، دعت الحاجة إلى ضرورة التخطيط العلمى، وتكوين فرق كاملة من الباحثين المتخصصين فى مجالات متنوعة ليشتركوا متعاونين فى إنجاز عمل موحد.

ويكفى أن نتصور مجموعات العمل العلمية التى تشارك حاليًّا فى إطلاق قمر صناعى، أو مركبة فضائية، حيث نجد علماء الرياضة يعملون إلى جوار علماء الفلك والأرصاد، إلى جوار الجيولوجيين، والأطباء، والكيميائيين والمهندسين، والحرفيين، بل والعسكريين من الجيش والإطفاء، وحتى رجال السياسة.

ولاشك فى أن طبيعة العمل فى فريق يختلف كثيرًا عن العمل الفردى، حيث ينعزل الباحث عن المجتمع؛ لأنه يتطلب مجموعة خاصة من الصفات مثل التواصل الاجتماعى، ودماثة الخلق، ووضوح الشخصية.

تلك هى أهم المبادئ التى تكون الروح العلمية التى يتسلح بها الباحث، وهو يطبق المنهج العلمى، على مختلف الظواهر، ولاشك فى أنها تضمن له – بالإضافة إلى خطوات المنهج – أكبر قدر من السلامة فى خطواته، وتجنبه الوقوع فى كثير من ضروب الخطأ والشك.

ومن ناحية أخرى، فإن العلم عبارة عن مهنة. ولكل مهنة – كما هو معروف – ميثاق شرف يلتزم به جميع المشتغلين فيها. وقد يكون هذا الميثاق معلنًا، وقد يكون ضمنيًّا. ومن أهم بنود ميثاق شرف العلماء:

١- الصدق المطلق فى عرض أبحاثهم، وما توصلوا إليه من نتائج.

٢- الأمانة المطلقة فى نقل آراء غيرهم، وعدم السطو عليها.

٣- الاعتراف بالفضل لكل من قام بجهد فى مجال دراساتهم.

٤- التعاون المثمر فيما بينهم من أجل خدمة العلم، والاقتراب من الحقيقة(١).

وبهذا التصور يمكن للعلم أن يسهم فى بناء الإنسان من الناحية الأخلاقية، وأن يضبط سيطرته على الطبيعة بمجموعة من القيم العليا.

(1) Laugier, cooperation internationale et recherche scientifique, dans la Methode dans les sciences modernes P. 51.

■ نظرية الاختراع ودورها في البحث العلمي

الاختراع هو أحد الخصائص الأساسية للحياة. فباستمرار- وعلى مدى التطور- ينبغى على الأحياء أن يخترعوا أشكالاً جديدة لكى يتكيفوا مع الظروف الجديدة للوجود.

ولكن إذا كان الاختراع خاصًا بالحياة، فإنه يظهر أقوى ما يكون لدى الإنسان. والواقع أنه يظهر فى كل مجالات نشاطه إلى حد أنه يكون- بمعنى من المعانى- الجانب الأساسى من الوجود الإنسانى، وفى الحقيقة، ما هو الإنسان إذا لم يكن هو الكائن الذى يخترع؟!

الاختراع بالنسبة للإنسان ضرورة. ففى كل لحظة، لكى يتكيف مع الظروف التى يتصرف فيها- وهذا التكيف ليس فقط شرطًا لانخراطه فى العالم، وإنما أيضًا لإطالة وجوده - يجب عليه أن يخترع ردود أفعاله بالنسبة إلى الظروف الحاضرة.

إن الوجود الإنسانى كله اختراع. وبقدر ما يوجد منه يكون أكثر قابلية للحياة وللثروة. وفضلاً عن أن الاختراع يساعد على استمرار الإنسان فى العالم، فإنه يرتفع به إلى مستوى أعلى من مجرد الوجود المادى.

يظهر الاختراع مبكرًا جدًا، منذ الألعاب الأولى لدى الطفل وخاصة فى الألعاب الرمزية. وكما يقول كلاباريد Claparede : «إن الطفل الذى يلعب لعبة الطعام يخترع تشكيل الأطباق والشوك، وأيضًا السلاطة وشرائح اللحم»(١) كذلك يظهر الاختراع الطفولى على نحو مدهش فى ألعاب التشييد والبناء، وهو يسبق نشوء الاختراع التكنيكى عند الإنسان البالغ.

لكن الطفل لا يبرهن على الاختراع فى ألعابه فقط إنه فى كل لحظة يخترع حلاً لمشكلاته العملية المختلفة، التى تفرضها عليه مواقف الحياة المتنوعة. هل يجهل الطفل مثلاً «فن التعذيب» بالمعنى الذى قصده بسكال Pascal، أى فن استخدام مشاعر الآخرين للوصول إلى أهدافه هو(٢).

---

(١) Boirel, L'invention. P. 8.

(٢) السابق. نفس الصفحة.

ثم بعد ذلك – فى مرحلة المراهقة– لايستطيع الإنسان أن يكتب أقل خطاب دون اختراع تتابع الأفكار والتعبيرات الخاصة التى تمارس على المرسل إليه التأثير الذى يرغب فيه. إن الاختراع يتمثل فى كل التصرفات التى يتضمنها معنى «علم النفس العملى»: لاعب كرة القدم الذى يقوم بلعبة مفاجئة أمام منافسه فى الملعب يبرهن هو أيضًا على روح الاختراع.

لكن الاختراع لا يصبح أمرًا واضحًا إلا لدى الكبار، وخاصة فى مجال النشاط التكنيكى. والواقع أنه عندما نتحدث عن الاختراع لا نكاد نفكر إلا فى الاختراع التكنيكى، حيث يصبح المخترع هو ذلك الشخص الذى يتخيل آلة أو طريقة جديدة لم تكن موجودة من قبل.

فهذا مثلاً منهج بناء القباب فى الفراغ بدون «سقالة» ابتداء من الأرض، الذى اقترحه برينليشى Brunelieschi. فعندما علم بأن مساعده غيبرتى Ghiberti يريد أن يسرق سبق اختراعه هذا، ونسبه لنفسه، انسحب من أرض العمل، تاركًا مساعده وحده، حيث لم يستطع أن يقيم شيئًا. وقد كان برينليشى فى عصره المعمارى الوحيد القادر على إقامة هذا النوع الخاص من القباب، وذلك بالتحديد لأنه كان مخترعه[١].

وبهذا المعنى أيضًا نتحدث عن الاختراع العلمى. وإذا كان الاختراع التكنيكى هو نتاج النشاط الإبداعى لدى الشخص التكنيكى، فإن الاختراع العلمى هو نتاج النشاط الدراسى فى مجال البحث لدى العالم. مثلاً لكى يفسر تورشيللىTorricelli ظاهرة عدم ارتفاع الماء فى الأنابيب أكثر من ١٨° استعان بفرض الضغط الجوى[٢].

غير أن هناك تفرقة ضرورية بين الاختراع ومفهوم آخر، يشيع خلطه به، وهو الكشف decouverte. إن الفرض الذى يتخيله عالم ما عبارة عن اختراع، ولكنه لا يصبح كشفًا إلا بعد أن يتم التحقق منه، وهذا هو ما حدث بالنسبة لفرض الضغط الجوى.

والواقع أن اقتراب المفهومين، أحدهما من الآخر، هو الذى يؤدى إلى هذا الخلط، لكن تحليل المفهومين بيَّن لنا أن الاختراع هو الطريق إلى الكشف.

---

(١) السابق، ص ١٠.

(٢) Kahane, Les Detectives de la Science, P. 143.

وأحيانًا ما يساعد الكشف على اكتمال اختراع ما، فلم يكن يمكن لجوتنبرج Gutenberg مخترع الطباعة أن يكمل مشروعه قبل أن تكتشف طريقة سبك حروف الطباعة[1].

وإذا كان الاختراع أساسًا لكل فعل، كما أنه أساس لكل معرفة، فإنه يمتد أيضًا إلى مجال الأنشطة الفنية. بل إن الاختراع فى هذا المجال يبدو أكثر وضوحًا؛ لأنه إذا كان العلم فى بعض مراحله – وخاصة فى مرحلة الفرض– اختراعا، فإن الفن كله اختراع، والواقع أن الفنان لا يتخيل فقط أشكالاً جديدة، بل إنه يفجر أيضًا دلالات ذات معنى من بين الأمور العادية التى ربما كانت تبدو فى أعين الناس بدون معنى.

وأخيرًا يتمثل الاختراع فى توجيه مصير الإنسان ذاته، بمعنى أنه يضعه فى حالة من الوعى بمسئوليته عن أفعاله، ويوضح له أفضل مسار لها. وهنا يدخل الاختراع أسمى مجالاته، وهو مجال العمل الأخلاقى.

وهكذا فإن الاختراع يسرى فى كل أنشطة الإنسان، وفيه تتلاقى كل مركبات التجربة الإنسانية، وبسبب هذا الوضع الهام، ينبغى أن يأخذ الاختراع مكانه اللائق فى الدراسات المنهجية، حيث يوضح للباحثين نشأة هذه الطاقة الإبداعية، وعوامل تطويرها، والاستفادة منها.

ويمكن أن تجرى دراسة الاختراع من زاويتين: زاوية اجتماعية تسعى لأن تلحق الاختراع بالبيئة الثقافية للمجتمع الذى يظهر فيه، وزاوية سيكولوجية، ترى فى الاختراع نتائج الجهاز النفسى – العضوى للمخترع نفسه.

الاختراع من الزاوية الاجتماعية:

يتوقف الاختراع، إلى حد ما على حالة العلم والتكنيك التى سبق تكوينها من قبل. والواقع أن الاختراع بهذا المعنى ما هو إلا ابتكار جديد باستخدام أبنية جاهزة بالفعل، وإذن فإن تحققه مشروط بالبيئة الثقافية أو الوسط الذى ينبثق فيه.

ويدرس علماء الاجتماع الروابط التى تربط الاختراع بمجموع المنجزات الإنسانية لعصر ما، أو لمجتمع معين، ومن هنا يمكن لإسهامهم أن يوضح جانبًا

(١) السابق، ص ١٧١.

هامًا من ملكة الاختراع، فقد تبين مثلاً أن للبيئة الثقافية التى يعيش فيها العالم أو الباحث أثرًا كبيرًا فى إطلاق – أو خنق– طاقة الاختراع لديه، ولاشك فى أن تخلف كثير من المجتمعات يرجع – فى جانب كبير منه– إلى أن الوسط الذى يحيط بالمخترعين ليس مناسبًا على الإطلاق، فكم من الأفكار قد حوربت لأنها لا تتفق مع تراث الماضى، وتقاليد الحاضر، ثم ثبت – فيما بعد – أنها كانت أفكارًا صحيحة، وتبين أخيرًا صوابها ومنفعتها حتى لأولئك الذين حاربوها، ومما يرتبط بذلك أن بعض الأفكار العلمية قد يصبح لها من السلطة والهيبة فى نفوس الباحثين مكان كبير، بحيث لا يمكنهم التخلى عنها بسهولة، أمام ظهور فرض جديد مخالف لها.

فمثلاً تأخر التسليم بفرض تأثير حجر البطارية على المغناطيس حوالى عشرين سنة بسبب شدة الاعتقاد فى فرض كولمب Colomb كما يقول أمبير Ampere[(١)].

لكن إذا كان فى البيئة الثقافية للباحث ما يعوق الاختراع أحيانًا، فقد يكون فيها أيضًا ما يشجع عليه، ويؤدى بالتالى إلى اكتشافات جديدة، والهندسة التحليلية أكبر مثال على ذلك، فقد تم الإعداد الناجح لها قبل أن تظهر بسنوات كثيرة، وعلى أيدى عدد من الباحثين الذين أسهم كل منهم فى تكون هذا العلم الهام بالصورة التى ظهر عليها أخيرًا.

ويؤكد علماء الاجتماع على دور المجتمع فى نشأة الاختراع حين يلاحظون التزامن فى بعض الاكتشافات على أيدى أكثر من باحث، دون أن يكون بينهم أية صلة وهذا يعنى أن للمجتمع قوة ديناميكية مؤثرة فى إنتاج أنماط متماثلة من الاختراع، وأن هذه الأنماط عندما يتم نضجها فى بيئتها الاجتماعية تأخذ فى الظهور فرادى أو مجتمعة.

وقد قام أحد الباحثين[(٢)] بعمل قائمة للاكتشافات المتزامنة، نذكر من بينها:

* حساب التفاضل والتكامل على أيدى كل من ليبنتز ونيوتن.
* التلغراف الكهربائى على أيدى ستينهل الألمانى، ووينستون الإنجليزى ومورس الأمريكى.

---

(١) Bachelard, La formation de l'esprit Scientifique, P. 131.

(٢) Boirel. L'invention. P . 17.

* التليفون على أيدى جراهـام بيل، وجراى.
*الفونجراف على أيدى أديسون وكروس.
* البنج على أيدى سوبيران وليبج.
* فرض الانتخاب الطبيعى على أيدى داروِن ووالاس (وصل بحثا المؤلفين إلى الجمعية اللينية فى لندن، وقرئا أمام اللجنة فى يوم واحد).

لكن إذا كانت البيئة الاجتماعية تعتبر شرطًا هامًا للاختراع، فهل يعنى هذا أنها السبب الأساسى والحاسم؟

الواقع أننا يمكن أن نسلم بقانون بيكار E.Picard [١] الذى يقول: «إن الاختراع لا يمكن أن يتحقق إلا إذا سمحت حالة العلم بذلك» لكننا لا يمكن أن نسلم بقانونه الثانى الذى يقرر «أن الاختراع يولد ويتطور بصورة قدرية، إذا سمحت له حالة العلم بذلك». أى أن هناك حتمية اجتماعية، ليس المخترع إلا مجرد تعبير عنها. وقد خفف دور كايم Durkheim من هذه اللهجة حين قال: إن المخترع إنما يعبر عن الاتجاهات الموجودة فى مجتمعه؛ لأن لديه حساسية، أكثر من غيره، بالتحولات التى تتم فى داخل العقل الجماعى» [٢].

لكن هذا القانون ينسى أن المجتمع يعارض فى الغالب اتجاه المخترع الذى يتناقض دائمًا مع التيار السائد فى المجتمع، وأن المخترع إذا كان يعتمد على العناصر التى يهيئها له المجتمع، فإنه يخلع عليها من ذاته ما يحولها إلى شىء آخر جديد، ومختلف تمامًا عما كانت عليه هذه العناصر.

وأخيرًا يكفى أن يقال فى نقض هذا الرأى: إنه بغياب العقل الفردى لا تكون هناك أية قيمة لمنجزات المجتمع وعناصره الثقافية والعلمية التى يقدمها لهذا العقل، فمثلاً كان اختراع الطباعة على يد جوتنبرج سنة ١٤٠٠ مسبوقًا فى العصر القديم (الإغريقى والرومانى) باختراع الأختام والمفاتيح المخصصة لكى تطبع فى الشمع أو فوق ألواح الطين والصلصال، بل إن روما قد عرفت لعبة الحروف المتحركة التى نستخدمها الآن فى تعليم الأطفال، ومع ذلك، فلم ينتج عن ذلك كله اختراع الطباعة التى ظهرت على نحو خاص جدًا فى بداية القرن الخامس عشر.

---

(١) Essai sur la logique de l'invention, P. 47.

(٢) Les regles de la methode sociologique P. 13.

لهذا السبب، ينقد جاستون بوتول G. Bouthoul مفهوم الضمير الجماعى، باعتباره الذات الفعالة للاختراع ويقوم بحثه فى هذا الصدد، على أنه لا يوجد فكر بدون ذات مفكرة، ولا اختراع بدون مخترع، وبالتالى يذهب إلى ضرورة وجود عوامل الاختراع فى الوظائف السيكلوجية للفرد، ولا يمكن تصورها بالطبع دون الحياة الاجتماعية التى تساعد على تفسيرها[١].

وهكذا مع وضوح ضعف أدلة الأساس الاجتماعى للاختراع، ينهض علم النفس لكى يفسر عملية انبثاق الفكرة الجديدة فى العقل الإنسانى.

الاختراع من الزاوية السيكلوجية:

لكى يوجد اختراع، يجب أولاً أن تعرض للباحث مشكلة، وهذا لا يحدث عادة لعقل يعتمد بالكامل على المنجزات الإنسانية السابقة، وإنما لعقل دائم اليقظة، متطلع باستمرار لحل المشكلة، حتى يدفع عملية التطور إلى الأمام. إن الفكرة الخصبة لا تظهر إلا بعد ساعات طويلة من التأمل، وكما قيل: إن العبقرية عبارة عن صبر طويل، فلكى يصل الباحث إلى هدفه عليه أن يفكر دائمًا فى أبحاثه.

يقول نيوتن: «إننى أجعل موضوع بحثى دائمًا أمامى، وأنتظر أن تومض الأشعة الأولى بهدوء وبالتدريج حتى تتحول إلى وضوح شديد وكامل.. إن البحث عن حقيقة مختبئة غالبًا ما كشف لى عن غيرها مما لم أفكر فيه أبدًا، إن اكتشافًا يقود إلى آخر.. وما أكثر ما يندهش المرء من رؤية ملاحظات تولد فيه بعد فحص دقيق ومركز»[٢].

لكن ما هو مصدر تلك الطاقة على التركيز فى موضوع معين؟ إنها تكمن فى الفائدة المرجوة منه، والتى تنشط الباحث فى سبيل الوصول إليها. ولاشك فى أن هذا النشاط يوجد فى وجدان الباحث، وهو الذى ينزعه من أسرته وأصدقائه والبيئة التى تحيط به، لكى يقذف به داخل مجموعة من الدوائر التى تضيق وتتسع كلما اقترب الباحث من نقطة الحل أو ابتعد عنها.

وتتخفى الفائدة دائمًا تحت ما يسمى بالحاجة (الحاجة أم الاختراع) يقول باستيرPasteur : إن الأفكار الخصبة هى دائمًا بنات الحاجة، ففى أثناء الثورة

---

(١) Boirel, L'invention, P. 19.

(٢) Kahane, Les Detdecives de la Science, P. 153.

الفرنسية، حدث نقص شديد فى نترات الصوديوم التى تدخل فى صناعة البارود، وكانت تأتى من الهند، وعندئذ توصل مونج Monge إلى العثور عليها فى أرض فرنسا نفسها[١].

وفى الغالب يكون المخترع متحمسًا، بل مندفعًا، وقد أكد ريبو Ribot على أن «أشكال الخيال المبدع تتضمن عناصر وجدانية» والأمثلة تتكاثر لتؤكد هذه الحقيقة، فعالم الكيمياء دافى Davy يرقص فرحًا عندما يكتشف البوتاسيوم، وباستير لا يتردد، رغم وقاره وجديته، عن معانقة عامل المعمل عقب تحققه من أحد الفروض[٢]. ولاشك فى أن أمثال هذه التصرفات الانفعالية تدل على فرط الشعور الذى يحس به هؤلاء العلماء تجاه موضوع بحثهم، وأنهم يكونون مشدودين نحوه بخيوط وجدانية ونفسية بالغة الحدة.

وإذا كان الشعور يلعب دورًا كبيرًا فى الاختراع العلمى كعامل مثير ومنشط، فإنه يكاد يحتل المرتبة الأولى فى مجال الإبداع الفنى. وكما يقول برجسون Bergson : إن العمل العبقرى يخرج فى الغالب من انفعال فريد من نوعه، واعتقادنا أنه قابل للتعبير عنه، وهو ذاته أراد أن يعبر عن نفسه[٣] والذين يحاولون أن يتبينوا العوامل الوجدانية فى أصل كل إبداع فنى لا يندهشون من رؤية هذه العوامل تظهر كذلك خلال إعداده وتنفيذه، فالعمل الفنى عبارة عن انفجارات حماسية مصحوبة بلحظات مركزة من القلق والشك واليأس.

ولأهمية هذه العناصر الوجدانية فى العمل الفنى إلى هذا الحد، يذهب بعض علماء النفس إلى اعتبار العبقرية أحد أشكال الجنون، والواقع أنه بفضل تمجيد القوى الوجدانية لدى المخترع يصبح قادرًا على أن يبذل جهدًا فى سبيل الاهتمام المركز بموضوعه، وإذا استطاع هذا التمجيد أن يستثير لديه نوبات الحماس التى ترفعه فوق ذاته هو، فإنه يصبح حينئذ مسئولاً عن ضروب الإفراط والغرابة التى نلاحظها بكثرة لدى الفنانين، والتى تؤدى إلى الأمراض العصبية التى يتعرضون لها فى الغالب.

---

(١) السابق، نفس الصفحة.

(٢) Boirel, L'invention dans les sciences physiques, P. 38.

(٣) Bergson, La Pensee et le Mouvement, P. 8.

ومع ذلك، فإن تشبيه العبقرية بالجنون ليس صحيحًا؛ لأن العبقرية فى التحليل الأخير ليست إلا وعيًا كاملاً بالموضوع الذى تتألق فيه، ويعنى «الوعى» قدرًا كبيرًا من التركيز العقلى، وسيطرة كاملة على الموضوع، وتقديرًا كاملاً لأبعاده وأهدافه؛ لذلك فإن مظاهر الشذوذ التى قد تظهر لدى بعض الفنانين العباقرة لا علاقة لها بعبقريتهم، وإنما الأولى أن تنسب إلى جوانب أخرى فى شخصياتهم.

نقول هذا لأن كثيرًا من الأعمال الفنية العالية القيمة، قد جرى تفسيرها على أساس أن العبقرية اضطراب فى الجهاز الوجدانى لدى أصحابها، فأعمال إدجار ألان بو Poe جرى تفسيرها على أساس أنها ترجع إلى تمثل ذكرى دائمة هى عقدة مرضه العصبى. كما أن عبقرية ليونارد دافنشى لم تجد ما يرحمها من التفسير الدقيق والمنهجى الذى قام به فرويد[1].

لكن الواقع يبين أنه ليس لأن إنسانًا ما يعانى من عقدة نفسية سوف يحقق بالضرورة أعمالاً تستحق الاعتبار. إن الذى يصنع من إنسان ما فنانًا عظيمًا ليس فقط هى حساسيته، وإنما أيضًا وبصفة خاصة سيطرته على التكنيك الذى يتيح له أن يجسد تلك الحساسية فى أعماله.

وعلى ذلك، فإن علم نفس الفن لا يقدم فائدة كبيرة إلى علم نفس الاختراع أو الإبداع إذا كان يصر على أن الإنتاج الفنى هو المعادل الطبيعى للحياة الوجدانية وحدها.

الوجدان الفنى ضرورى للعمل الإبداعى، لكن إلى جانبه يوجد – كما سبق أن رأينا – الفائدة القوية المرجوة من موضوع الاهتمام، وكذلك ينبغى توافر السيطرة على المعارف التكنيكية والوسائط التى تساعد على تحقيق العمل المقصود، وأخيرًا فإن الفكر لا يعمل فى فراغ، وليس الاختراع إلا لقاء يتم بين الإنسان وموضوعه فى ظروف معينة، وهنا تلعب المصادفة دورًا كبيرًا فى هذا اللقاء، وفى تهيئة الظروف المناسبة التى يتحقق فيها تنفيذ الموضوع. والعقل الذكى المتيقظ هو وحده الذى يعرف كيف يستفيد من وجود المصادفة فى المجال الذى يعمل فيه، وكما قال باستير: فى مجال الملاحظة لا تظهر المصادقة إلا للأذهان المستعدة، ولهذا السبب كان كلاباريد يفضل مصطلح «إلحاح» الذى يعنى تركيز النشاط الواعى نحو هدف محدد، ثم انتظار ما تأتى به الظروف السعيدة[2].

---

(١) Boirel, theorie generale de l'invention, P. 247.

(٢) Mourelos, L'epistemologie positive, P. 97.

إن دراسة الحالات العديدة للاختراع تبين لنا أن المصادفة قد لعبت فيها دورًا هامًا، لكننا ينبغى أن ندرك دائمًا أن المصادفة فيها كلها لم تأت إلا لتكافئ جهدًا لإنسان أعد المسرح للقائها.

وهكذا يتضح لنا أن الاختراع يتطلب مميزات شخصية متعددة، وطاقة روحية، ومباشرة فى بذل الجهد، وعدم استسلام أمام الفشل المؤقت بالإضافة إلى توافر عنصر المصلحة أو الفائدة التى تسيطر على الإنسان المخترع وتستولى على مشاعره حتى يتم له تنفيذها.

الطريق إلى الاختراع:

أدرك علماء المنهج أهمية الاختراع القصوى فى تقدم العلوم، وبالتالى فى تطور البشرية، وكان لهم فضل إبراز دوره الحيوى فى كل أنشطة الإنسان، ومن أهم المسائل التى تعرضوا لها دراسة إمكانية «تعليم» الاختراع، بمعنى هل يمكن أن نعلم إنسانًا أن يخترع فكرة جديدة، أو علاقة جديدة؟

السائد أن الاختراع موهبة، وقد جرى العرف على أن مصطلح «موهبة» يقابل مصطلح «تعلم أو كسب» بمعنى أن الإنسان لا يتدخل فى اكتسابها: الناس هكذا يخلقون، بعضهم قادر على أن يخترع، وبعضهم أو أغلبيتهم لا تستطيع أن تفعل ذلك، والواقع أن هذا الرأى السائد قد عضده بعض العلماء الذين ذهبوا إلى أن تعليم الإنسان الاختراع عمل غير ممكن، بل إنه مستحيل.

لكن استقراء حالات الاختراع، وتحليل هذه الحالات أدى ببعض العلماء[١] إلى أن يتبينوا حركة هذه الطاقة الكامنة فى الإنسان، وأن يستخلصوا الظروف التى تنشأ فيها غالبًا، وتساعد على تحقيقها، وقد وضعوا لذلك بعض الشروط:

أولاً: استيعاب المعرفة السابقة فى مجال معين، بصورة فعالة وديناميكية. والمهارات اليدوية اللازمة فى هذا المجال، فلا يمكن لإنسان أن يخترع فى مجال اللغة مثلاً، دون أن يتقن استخدامها وكتابتها، ولا يمكن لمهندس السيارات أن يخترع جديدًا دون أن يلم بتاريخ السيارات، وأن يكون على درجة عالية من قيادتها، وطرق إصلاحها، وكيف نتوقع اختراعًا من طبيب لا يعرف كيف يحقن مريضًا أو يضمد له جرحًا؟

(١) انظر بواريل Boirel فى كتابه المختصر L,invention ص ٦٣ وكتابه الموسع المشار إليه سابقًا.

بهذه الطريقة تتحول المعرفة من مجرد وضعها الاستاتيكى الجامد إلى وضع ديناميكى متحرك، يساعد على أن يخلق فى الباحث مهارات وكفاءات جديدة. إن تطبيق المعارف بهذا الشكل نوع من إعادة اختراعها، وقد نصح ديكارت فى قواعده قائلاً: لكى يحصل العقل الحكمة، عليه أن يدرب نفسه على اكتشاف الأشياء التى تم اكتشافها من قبل[١].

ثانيًا: عدم الإغراق فى التخصص الدقيق، والواقع أنه بعد أن يمتلك الباحث قدرًا كافيًا من المعرفة العامة، عليه أن يتخصص فى مجال معين، لكن عليه أن يستمر على صلة بما يتحقق من نتائج جديدة فى باقى المجالات الأخرى، وخاصة تلك التى تعتبر قريبة من تخصصه، ويؤكد لنا علماء المنهج أن كثيرًا من المشكلات فى مجال معين لا تتضح حلولها إلا عند مقارنتها بما يتصل بها فى مجالات أخرى، ومن المؤكد أن المنهج الذى استخدم فى إحداها يمكن أن يطبقه الباحث على الأخرى.

ثالثًا: امتلاك عقل مهيأ لتقبل الجديد، وقديمًا قال مونتانى: «يجب أن يحك الإنسان عقله بعقول الآخرين». وهذا يعنى إمكانية نقد الأحكام التى يتلقاها الإنسان عن طريق العادة، ويبدو له أنها أكيدة.

وقد أثبت لنا تاريخ العلوم أن نقد الفكرة المسلم بها غالبًا ما يكون بداية لتقدم جديد، فقد عدل نيوتن ميكانيكا ديكارت، وأقام كل من يونج وفريسنيل اكتشافاتهما على نقد فكرة نيوتن حول انتشار الذرات الضوئية، ومعظم اكتشافات باستير قائمة على نقد الأفكار السائدة فى عصره، فقد كانت عملية التخمر تظهر على أنها عملية كيميائية خالصة، لكنه أثبت أنها ذات صلة وثيقة بالظواهر العضوية فى البيولوجيا[٢].

إن تقدم العلم فى عصرنا الحاضر قد أصبح يعتمد على نقد التصورات السائدة، وحتى المبادئ. وقد دعا كورزيبسكى إلى نوع من التعليم يقوم أساسًا على نقد العادات الفكرية السائدة، فمن هذا النقد الذى يجب أن يشارك فيه الطلاب، يمكن أن تخرج تطورات أخرى جديدة، وأن نستثير لدى الطلاب تلك الطاقات الإبداعية الكامنة فيهم[٣].

(١) Règles pour la direction de l'esprit N, XI.

(٢) Bachelard, La formation de l'esprit Scientifique, P. 141.

(٣) Boirel, L'invention, P 66.

وقد طبق البرفيسور جون أرنولد طريقة حديثة فى هذا المجال عندما كلف طلابه فى المعهد التكنولوجى بولاية ماساشوستس بأن يقدموا مشروعاتهم فى إطار من الخيال العلمى، فكان المطلوب مثلاً: كيف تغير الأشياء التى تصنعها لكى يمكنك بيعها إلى سكان كوكب آخر، متخيل، ذى خصائص مختلفة تمامًا عن كوكب الأرض؟ وباضطرار الطلاب إلى معالجة الموضوع من زاوية جديدة، على هذا النحو وضعهم الأستاذ مباشرة على طريق ملائم للاختراع[1].

رابعًا: عدم الانغلاق فى إطار منطق صارم لا يقبل إلا ما هو واضح جدًا وعقلى جدًا؛ لأنه كما يقول إدوار لو روى: إن الاختراع يتم فى الضباب والظلمة واللامعقول، وتقريبًا فى التناقض[2]. والواقع أن الاختراع عبارة عن حالة أشبه بالمخاض. والمخاض، كما هو معروف، قد يصحبه الموت، وقد يكتب له النجاح، فيتم على أكمل وجه، لهذا فإن المخترع يظل دائمًا على خطر، وفى موقف أقرب إلى الشك منه إلى اليقين.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن روح الاختراع مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالحماس، والحماس يسخر غالبًا من صرامة المنطق.

خامسًا: تطوير الإنسان لقدرته على بذل الجهد، وهنا يمكن الحديث عما يسمى بـ «زهد الاختراع». ومع ذلك، فقد يقف الجهد المتواصل عقبة فى سبيل انبثاق الفكرة الخصبة المنتجة. ألا نلاحظ فى حياتنا العادية أننا قد نبذل أحيانًا جهدًا شاقًا للعثور على كلمة مناسبة لموقف من المواقف، أو حتى استحضار اسم شخص من الأشخاص، فلا نعثر عليه، وعندما نترك الأمر لفترة من الوقت، نجده قد انبثق فجأة من ظلام النسيان. وهكذا الحال بالنسبة للاختراع، ينبغى أن نبذل الجهد بحيث لا يستغرق تمامًا كل طاقات الباحث حتى يسمح لطاقة الاختراع أن تقوم بعملها. إن الجهد الشاق جدًا قد ينهك أعصاب الباحث، وبالتالى فإنه يؤثر على تلك الطاقة الحساسة لديه. و على ذلك، يصبح على الباحث أن ينتهز فرصة الاسترخاء والراحة بين مجهودين، فقد يتحقق فى هذه الفترة ما يعجز الجهد العنيف عن تحقيقه فى ساعات العمل المتواصل.

(١) السابق، نفس الصفحة.

(٢) السابق، نفس الصفحة.

لكن لكى يخترع الإنسان، لا يكفى أن يحقق فى ذاته تلك الشروط الملائمة للاختراع، وإنما عليه أيضًا أن يعرف كيف يحصل على أفضل عائد من تلك الطاقة الروحية الموجودة فيه.

وفى سبيل الوصول إلى تلك الغاية، حدد علماء المنهج[١] مجموعة أخرى من النصائح التى قد تساعد الباحث على تنمية ملكة الاختراع لديه، ومنها:

١- التعود على تسجيل كل الملاحظات التى تطرأ على الذهن حتى يمكن الاستفادة من المصادفات السعيدة.

ومع ذلك فهناك فائدة من عدم تسجيل الملاحظات الخاصة فى ساعة ورودها مباشرة حتى يمكن أن يقوم إعدادها الهادئ بتعديل بعض الجوانب فيها. وغالبًا ما تتعرض مسيرة الأفكار نفسها للانحراف عندما يحاول الباحث سرعة التدخل فى تسجيل ملاحظاته الشخصية حولها، لهذا مثلاً كان الموسيقار الشهير موزار Mozart ينتظر لحظة قبل أن يسجل انطباعاته الخاصة. وهو يقول: «وعندما أتهيأ ترد لى الأفكار فى جماعات: ما يعجبنى منها أمسك به، ثم عندما أستعد للكتابة، فليس علىَّ إلا أن آخذ عن شفاه عقلى كل ما اجتمع فيه. لهذا السبب قد يزعجنى الناس عند الكتابة، ومع ذلك فإننى أستطيع أن أتحدث معهم عن ألوان الطعام المختلفة، والأشياء الأخرى، لكننى أظل أكتب»[٢]. والواقع أن موزار كان يملك ذاكرة قوية تسمح له بأن يحتفظ بالأشياء وقتًا طويلا قبل أن يسجلها.

ومع ذلك يفضل أن يقوم الباحث بتسجيل مختصر عام لأفكاره فى أجندة صغيرة، يمكنها أن تؤدى ما تؤديه ذاكرة موزار القوية.

٢- التدرب على أفضل طريقة لوضع المشكلات، فمن المعروف جيدًا أن تحديد المشكلة يجنب الباحث كثيرًا من ضروب البحث غير المفيدة. إن وضع المشكلة بصورة صحيحة يسمح بالتركيز السريع على صعوبتها الأساسية.

فمثلاً عندما واجه باستير مشكلة مرض دودة الحرير، وهى مشكلة غامضة لأن الظروف التى تتم فيها متعددة ومعقدة، حاول أن يحدد المشكلة بافتراض علاقة بين الجزيئات المشعة وهذا المرض. وكما يقول جاك بيكار: ألا يحتوى وضع المشكلة بهذه الطريقة على مسحة من الإلهام؟[٣].

(١) السابق، ص ٦٧. (٢) السابق، نفس الصفحة. (٣) السابق، ص ٦٧.

وبعد وضع المشكلة فى شكلها المحدد، يستحسن للباحث أن يقلب أطرافها، فالحل المتبادل أو العكسى قد يكون أكثر سهولة، فمثلاً عندما لم يتوصل العلماء إلى أية نتيجة بعد البحث عن تطور كمية من الكهرباء المتزايدة بواسطة رد فعل كيميائى فإن فاراداى Faraday تناول المشكلة بالعكس، فقد بحث التأثير الكيميائى للتيار الكهربائى، وعندئذ لاحظ أن كمية العناصر الكهربائية المحللة متناسبة مع ما يعادلها(١).

كذلك عندما لاحظ أراجو Arago أن الإبرة الممغنطة الحرة الحركة الموضوعة بالقرب من قطعة النحاس تتحرك، جاءته فكرة قلب أطراف المشكلة فدرس عندئذ تأثير كتلة من النحاس فى وضع متحرك على إبرة ممغنطة فى وضع ثابت(٢).

والواقع أنه فى العلوم يحدث غالبًا قلب أطراف المشكلة، حتى يتبين حلها الصحيح، فمثلاً بعد أن لاحظ باستير أن عدة أنواع من الميكروبات الهوائية يمكنها أن تعيش فى وسط لا هواء فيه، تساءل - بالعكس - عما إذا كانت هناك ميكروبات لا يمكنها أن تتكيف على الأكسجين، وقد لاحظ هذا بالفعل فى الميكروبات التى تعيش فى خميرة الزبدة.

٣- توجيه البحث بطريقة منهجية، وهنا يستحسن للباحث أن يتبع خطوات تحليلية بالمعنى الاشتقاقى للكلمة، أى فك العناصر بالصعود من النتيجة المنشودة إلى المبادئ التى تؤدى إليها، وبعبارة أخرى ينبغى أن يكتشف الباحث فى النتيجة ذاتها: العناصر المختلفة التى تكونها، وتقيم بناءها.

وعمومًا فإن منهج التحليل يتكون من تحليل المشكلة وتبسيطها بفكها إلى سلسلة من المشكلات الأكثر بساطة، والمرتبطة بعضها ببعض، والتى يتكون منها جميعًا بناء المشكلة الأم، والواقع أن منهج التحليل هذا كان يستخدمه الرياضيون الإغريق. وقد سماه ديكارت «منهج القدماء» وكان يكن له احترامًا كبيرًا(٣).

٤- ضرورة القيام بعملية الجرد اللازمة، ليس فقط فى مجال العناصر التى تتكون منها مشكلة ما، وإنما أيضًا فيما يتعلق بالتطبيقات العملية الناتجة

---

(١) السابق، نفس الصفحة.

(٢) السابق ، نفس الصفحة.

(٣) Descartes, Discours de la methode, Introd, Par F-Misrachi, P. 9.

عن حلها المفترض، ومن هنا، فإن أى اختراع ينبغى أن يصحب بمختصر بسيط يبين كيفية تنفيذه فى الواقع العملى. وقديمًا علق أفلاطون «تكنيك الصنعة» على تكنيك الاستخدام[١] والواقع أن سائق السيارة هو أفضل مَنْ يمكن أن يخبرنا عما إذا كانت هذه السيارة جيدة الصنع أم لا؟

لذلك يكون من المستحسن أن يقوم المخترع بتجربة اختراعه بنفسه ماديًّا أو عقليًّا. أما ماديًّا فواضح، وأما عقليًّا، فعن طريق إعطاء قائمة متخيلة بكل التغيرات المحتملة فى كافة الظروف.

٥- تطوير روح الخضوع لنتائج التجربة، وهكذا إذا أراد المخترع أن ينجح، فعليه أن يكون مستعدًّا لتغيير فكرته أو تصحيحها تبعًا لما تسفر عنه تجارب التحقيق من الفروض.

إن تعلق الباحث بفكرة عزيزة عليه يمكن أن يحيد به عن اكتشافات ذات قيمة. وهذا بالتحديد ما حدث لفولتا Volta . فبعد اختراعه حجر البطارية قام بعدة ملاحظات سيئة، وهكذا تاه عن اكتشاف الحل الكهربائى بسبب فكرة خاطئة عن عمل حجر البطارية الذى كان مزهوًّا به[٢].

وعلى العكس من ذلك، فإن أحد أسباب نجاح باستير فى معظم أبحاثه يكمن فى عدم تمسكه بفكرة نابعة منه إلا بمقدار ما تكون صالحة لضمان التجربة الأكيد، وكذلك فى تصحيح أفكاره على الفور بمجرد أن تكشف له التجربة عن خطئها. وهذا ما ساعد كثيرًا على تقدم أبحاثه وبلوغ معظمها إلى هدفها النهائى.

ومن حسن الحظ، أن أحد تلاميذ باستير، قد ترك لنا وصفًا رائعًا لمنهج أستاذه فى العمل، يقول: كان باستير يصل إلى المعمل، وفى رأسه فكرة يريد أن يتحقق من صدقها بالتجربة، فيقوم مساعدوه بتحضير المعمل لذلك، وفى معظم الأحيان لا تأتى النتائج المتوقعة بحسب ما أمكن له ملاحظتها من قبل، فيحتفظ باستير بالدليل بكل عناية، فإذا فشلت التجربة الثانية، أعاد تجربة ثالثة لكى يصل إلى فشل ثالث، وغالبًا ما كان يندهش المساعدون من مثابرة الأستاذ على العمل، ومتابعة نتائج فكرة يبدو للعيان أنها خاطئة، ثم أخيرًا يأتى يوم يعلن فيه باستير فكرة مختلفة تمامًا عن تلك التى أثبتت التجربة خطأها، وعندئذ يلاحظ

(١) Auzias, La Philosophie et la Technique, P. 11

(٢) Boirel, L'invention P. 73.

المساعدون أن ملاحظة كل الأخطاء التى سبق وقوعها لم تكن عبثًا. وهنا كانوا يرون باستير يقيم وزنًا لكل خطأ منها، وخاصة عندما يحاول صياغة فرض جديد.

ثم يبدأ هذا الفرض يوضع من جديد تحت الاختبار، وكذلك جميع النتائج المترتبة عليه، وربما حصل على نفس التقديرات الخاصة، لكن فى عملية تحديد هذه الأخطاء تولد فكرة جديدة، وهكذا بالتدريج، وبواسطة نوع من الصراع بين الأفكار المتصورة سلفًا من التجارب، فإن التجارب تضطر هذه الأفكار إلى تغيير نفسها بنفسها. وهنا يولد فى النهاية فرض ينطبق بصورة مكتملة تمامًا على الواقع[1].

ويظهر لنا هذا المثال أن على المخترع أن يقوم باستمرار بمقارنة أفكاره مع الواقع، وأن يعوِّد نفسه الخضوع لحكم الواقع على أفكاره.

ولا ينبغى أن يتصور مطلقًا أن هذا الخضوع نوع من التبعية. إنه فى الحقيقة نوع من الاحتكاك المباشر الذى ينشأ عنه فى الغالب تصور آخر جديد.. وهذا يثبت أن الاختراع والتحقق منه مرتبط أحدهما بالآخر ارتباطًا شديدًا.

لم يتسع المقام هنا لدراسة الاختراع فى مختلف مظاهر النشاط الإنسانى (فى الفن، والعلم، والتكنيك، والسياسة، والفلسفة، والأخلاق).

لكن يكفى أن نشير مرة أخرى إلى أهمية دراسة وتدريس الاختراع فى مدارسنا وجامعاتنا، فإذا لم تصل مثل هذه الدراسة إلى هدفها الأخير من إيجاد بعض المخترعين فى مجتمعاتنا، فيكفى أن ننبه الجيل الجديد من الدارسين والباحثين إلى أهميه هذه الطاقة الديناميكية الكامنة فيهم، والتى ينبغى أن يكونوا على وعى بها، وبدورها الأساسى فى تقدم البحث العلمى.

❖ ❖ ❖

(١) Kahane, Les Detectives de la Science, P. 27.

القسم الثانى

التطبيـق

- منهج النقد التاريخى عند ابن حزم الأندلسى.
- ثلاثة مناهج حديثة فى دراسة الفلسفة الإسلامية.
- المنهج العلمى الحديث فى دراسة الشعر والأدب.
- المنهج الفلسفى فى قراءة الأعمال الأدبية.
- المناهج الحديثة فى دراسة الأساطير الإغريقية.
- منهج البحث فى الدراسات العليا: دليل عملى.

■ منهج النقد التاريخى عند ابن حزم

(نموذج من نقد توراة اليهود)

تمهيد:

يعتبر ابن حزم الأندلسى (٣٨٤ – ٤٥٦هـ) واحدًا من أعلام الحضارة الإسلامية بوجه عام، ومن أبرز علماء الأندلس على نحو خاص. وقد تجلت فى شخصيته تلك الظاهرة الموسوعية التى كانت سمة واضحة لدى معظم علماء المسلمين. فقد كتب فى الفقه، وأصول الفقه، والأنساب، والتاريخ، والمنطق، ومقارنة الأديان، كما كتب فى الأخلاق، وترك كتابًا متميزًا فى الأدب العربى هو «طوق الحمامة، فى الألفة والألاف». ومع تمكنه العلمى الواضح، كان ابن حزم شاعرًا وأديبًا، على درجة عالية من الحس المرهف، والبيان القادر على التأثير. ومما هو جدير بالملاحظة أنه لم يمر على واحد من المجالات السابقة مرورًا عابرًا، بل إنه تعمقه، وبدا كما لو كان متخصصا فيه وحده.

يضاف إلى ذلك أن ابن حزم قضى جزءًا من حياته فى الاشتغال بالسياسة وأمور الحكم، فقد عين وزيرًا أكثر من مرة، لكن ظروف الأندلس على عصره كانت مضطربة (انحلال الخلافة الأموية وبداية عصر ملوك الطوائف) وهذا ما جعله يهجر السياسة تمامًا، ويتفرغ للبحث العلمى، والتأليف الغزير: روى ابنه أبو رافع أن مصنفات والده بلغت الأربعمائة، وأن عدد أوراقها بلغ ثمانية آلاف ورقة[1].

لم تصلنا حتى الآن كل مؤلفات ابن حزم، شأنه فى ذلك شأن معظم علماء المسلمين الذين تميزوا بغزارة الإنتاج. لكن ما وصلنا، وتم بالفعل طبعه أو تحقيقه يكفى إلى حد كبير فى تأكيد مكانة ابن حزم العلمية، واستخلاص أصول مذهبه وقواعد منهجه.

يمثل إنتاج ابن حزم عالمًا يكاد يكون مستقلاً بنفسه. وهذا يعنى أنه على الرغم من تعدد مجالاته وتنوعها إلى حد كبير، فإن له – ككل– حدوده المتميزة. والذى يعيش طويلاً مع هذا الإنتاج يكاد يصبح صديقًا لابن حزم. والسبب فى ذلك أنه لا يخفى شخصيته الإنسانية عن القارئ، فكثيرًا ما نجده يَظهر بين

---

(١) الصلة لابن بشكوال: رقم ٨٨.

السطور ليتحدث عن بعض مؤلفاته السابقة، أو الموضوعات التى ينوى الكتابة عنها فيما بعد. وأحيانًا ما يتحدث عن مناظرةٍ أجراها مع عالم آخر أو حادثة شخصية وقعت له، وهى ذات ارتباط بالموضوع الذى يتناوله. وأخيرًا فإن ابن حزم لا يتردد عن استخدام أقسى الألفاظ فى الهجوم على خصومه، دون أن يخلو ذلك بالطبع من تهكم وسخرية، يطبعان أسلوبه بطابع خاص. وهكذا يتحول القارئ الدءوب لابن حزم إلى جليس يصغى إليه، ويتفاعل معه.

وقد بدأت الدراسات المتعمقة عند ابن حزم منذ بداية القرن العشرين أو قبل ذلك بقليل. وقد كان المستشرقون أسبق من المسلمين فى هذا المجال. وأهم ثلاث دراسات أوربية تمت حول ابن حزم: دراسة جولدتسيهر بالألمانية سنة ١٨٨٤[١]، ودراسة آسين بالاثيوس بالإسبانية سنة ١٩٢٩[٢]، ودراسة روجر أرنالديز بالفرنسية سنة ١٩٥٦[٣]، وهى كلها لم تترجم حتى الآن إلى اللغة العربية.

أما فى العالم العربى فحسبنا أن نشير – من بين الدراسات العديدة التى دارت حول ابن حزم – إلى دراسة فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة، وهى بعنوان «ابن حزم: حياته وعصره، آراؤه وفقهه» ١٩٥٤[٤] وهو يركز فيها على جانبه الفقهى والأصولى بالاعتماد على كتابيه الكبيرين: المحلى، والإحكام فى أصول الأحكام، أما الدراسة الأخرى فهى لزكريا إبراهيم بعنوان : «ابن حزم الأندلسى، المفكر الظاهرى الموسوعى» ١٩٦٦[٥]. وتتميز هذه الدراسة – بالرغم من طابعها العام – بتناول معظم الجوانب العلمية فى شخصية ابن حزم.

وفى كل الدراسات التى تمت حول ابن حزم، استوقفت الباحثين ظاهرة وجود منهج محدد لديه، وإصراره المستمر على تطبيق هذا المنهج فى كل المجالات التى تعرض لها بالبحث، وهذا المنهج واضح تمامًا فى الفقه، وأصول الفقه، وعلم الكلام، والتاريخ، والجدل، ومقارنة الأديان وحتى فى اللغة والأدب.

ولا ينبغى أن يعتبر «المنهج» أمرًا ثانويًا فى مجال البحث العلمى. فإن

---

(١) Die Zahiriten, Leipzig 1884.

(٢) Ibn Hazm de Cordoba : Y Su Historia Critica de las ideas religiosas,Madrid, 1927 - 1929.

(٣) Grammaire et Theologie Chez Ibn Hazm de Cordova, Paris, 1956.

(٤) نشرته دار الفكر العربى بالقاهرة ١٩٥٤م.

(٥) الكتاب رقم ٥٩ من سلسلة أعلام العرب، القاهرة ١٩٦٦م.

وضوحه - فضلاً عن وجوده - فى ذهن الباحث هو الذى يضفى على إنتاجه التماسك والتطور اللازمين لتقدم عمله، ويجعل منه لبنة حقيقية تضاف إلى صرح العلم، بدلاً من أن تكون عالة عليه. وما أشبه ذلك بقطع الحجارة أو الأخشاب والرمل والحصى الملقاة على الأرض، ثم بها كلها وقد انتظمتها خطة هندسية «منهج» فتجمعها جمعًا مترابطًا، لكى ينهض منها بناء ينتفع به الناس.

ونحن نرى أن ابن حزم لديه المنهج، وهذا هو السبب فى أنه أضاف إلى حركة العلوم الإسلامية شيئًا جديدًا. تماما كما كان لدى الشافعى منهج، ولدى الغزالى منهج، ولدى ابن تيمية منهج، ولدى ابن خلدون منهج...

معالم المنهج لدى المسلمين:

كل ما فى الإسلام يبدأ من القرآن الكريم. ومن المقرر أن هذا الكتاب الخالد قد زود المسلمين بمنهجٍ للمعرفة يعتمد على مشاهدة الحس، وبداهة العقل، ويتميز بالبساطة والوضوح، ويتجه إلى منفعة الإنسان فى دينه ودنياه.

تلك هى خطوط المنهج القرآنى بصفة عامة. أما تفصيلاته فإنها تتنوع بتنوع المجالات التى يتعرض لها الإنسان.

- ففى مجال الأمور الغيبية، التى تتجاوز نطاق العقل البشرى (بحكم طبيعتها من ناحية، وقدرته من ناحية أخرى) هناك منهج الاتباع.. ولا ينبغى أن يتصور أحد أن الاتباع فى أمور الغيب لا يستند إلى أساس عقلى. فإن الاتباع لا يتم إلا بعد أن يتثبت الإنسان من صدق الرسول الذى يقود خطاه فى ذلك الميدان الشاسع.. تمامًا كما نلقى بأيدينا إلى «دليل» موثوق به فى صحراء أو غابة.. فنحن نتقدم فيها على حذر، ولكننا واثقون تماما من أن قائدنا فيها خبير بدروبها ومسالكها؛ ولذلك فإننا مطمئنون إلى اجتيازها من خلفه.

- وفى مجال العقيدة يوجد منهج الاستقراء الحسى (القائم على الملاحظة والمواجهة المباشرة مع الظواهر) والاستدلال العقلى القادر على إقناع الكافة.. لإثبات وجود الله، ووحدانيته.. وكذلك إثبات البعث، والنشور، والثواب والعقاب.

- وفى مجال الشريعة، هناك منهج الاستنباط القائم على استخراج الأحكام الفرعية لكل ما يتعرض له الإنسان فى حياته اليومية من أصول الشريعة الأساسية.

- وفى مجالات المعاملات، هناك منهج الإثبات والإشهاد، وتسجيل العقود عن طريق الكتابة.

- وفى مجال الأخبار المنقولة، هناك منهج التثبت والتحرى والتمحيص والبحث عن حال الناقلين للأخبار[1].

وهكذا تتنوع المناهج القرآنية بتنوع المجالات، ومن الثابت تاريخيًا أن المسلمين الأوائل قد استوعبوا جيدًا هذه المناهج، وقاموا بتطبيقها على نحو يدعو للإعجاب فى مختلف المجالات.

ويكفى أن نشير هنا إلى منهجهم فى توثيق النص القرآنى على عهد أبى بكر الصديق، والجهد العلمى الصادق الذى قام به زيد بن ثابت وأصحابه، الذين كلفوا بجمع صحائف القرآن الكريم عقب وفاة الرسول ﷺ مباشرة.

ثم ذلك الجهد الآخر، الذى قاموا به على عهد عثمان فى تدوين المصحف الشريف.

وما تم بعد هذا وذاك من وضع «علم القراءات القرآنية» بغرض الحفاظ على سلامة الأداء القرآنى الصحيح، لكى يستمر اتصال نطقه بنطق الرسول ﷺ، وصحابته الكرام.

لم تكن عملية توثيق النص القرآنى عشوائية لدى المسلمين، وإنما كانت بالمقياس العلمى الحديث - بحثًا علميًا متكاملاً، استخدم القائمون عليه - وهم فريق - منهجًا علميًا أصيلاً، حدد لهم القرآن مبادئه الرئيسية وبين لهم الرسول ﷺ أهم معالمه. فلم يكونوا يقبلون نصًا بدون شهود، ولا شهودًا بدون أن تتوفر فيهم العدالة والأمانة والثقة.. وكان بحثًا جماعيًا، قام عليه عدد من علماء الصحابة، وكانت تتم خطواته دون سرية، وأمام الجميع.. لهذا فقد أنجز بكفاءة، وحظيت نتيجته - حتى يومنا هذا - بالقبول.

أما البحث العلمى الكبير الثانى لدى المسلمين، فقد كان هو جمع السنة النبوية وتوثيقها، ولاشك فى أنهم قد أفادوا كثيرًا من منهج العملية الأولى. وهذا واضح فى أعمال الإمام البخارى، والإمام مسلم، والإمام ابن حنبل، وغيرهم.. ومن المعروف أن مناهج علماء السنة وجامعى الصحاح هى التى أثمرت «علم مصطلح الحديث» وهو ذلك العلم الإسلامى الخالص الذى يعتبر - بالمقياس

---

(١) انظر بصفة خاصة مقدمة الإمام مسلم لكتابه «الصحيح» حيث يؤكد دلالة السنة على «نفى رواية المنكر من الأخبار كنحو دلالة القرآن على نفى خبر الواحد» ١/٩ نشر محمد فؤاد عبد الباقى، دار إحياء الكتب العربية (١٣٤٧ هـ - ١٩٥٥)م.

الحديث أيضًا - وثيقة أساسية هامة فى مناهج البحث التاريخى وتوثيق النصوص، ليس فى العالم الإسلامى فقط، وإنما على مستوى العالم كله.

وبالإضافة إلى ما سبق، قام فقهاء المسلمين - فى مجال الأحكام الشرعية والمعاملات - بوضع عدد من المذاهب. التى تميز كل منها بمنهج محدد، فالمذهب المالكى يعتمد اعتمادًا كبيرًا على الآثار المروية، فى حين ينزع المذهب الحنفى إلى استخدام القياس العقلى.. ثم يأتى المذهب الشافعى ليحاول إحداث التوازن بينهما فى مذهب متمين، وأخيرًا يعود المذهب الحنبلى فى صورة أكثر حسمًا إلى الآثار المروية من جديد.. وإلى جانب هذه المذاهب الأربعة الشهيرة، ظهرت مذاهب أخرى، حسبنا أن نذكر منها: المذهب الظاهرى الذى يقتصر فى منهجه على ظاهر النصوص رافضًا بشدة الاعتماد على القياس، وليس من المستبعد أن يكون تطرفه فى هذا الاتجاه رد فعل للمذهب الباطنى الذى يقوم أساسًا على منهج التأويل، وهو الذى يرى أن لكل نص دينى ظاهرًا وباطنًا.. وأن المعنى الباطن هو المقصود الأساسى من الشريعة.

وقد أدى التأمل العميق فى مناهج المذاهب الفقهية المختلفة والمقارنة بينها إلى نشأة علم إسلامى أصيل، هو «علم أصول الفقه» الذى يعتبر بمثابة منهج البحث العام فى الشريعة. فهو العلم الذى يهتم بالأصول العامة التى تستمد من الأحكام الفرعية. وبيان الطرق التى تؤدى إلى ذلك، مع تزويد الباحث بمجموعة من القواعد التى تسهل عمله، وتحفظه - فى نفس الوقت - من الوقوع فى الخطأ.

ثم نتيجة الترجمة الواسعة التى تمت فى العصر العباسي الأول، تعرف المسلمون على منطق أرسطو، وهو منهج البحث لدى الإغريق، وضعه أرسطو ليكون معيارًا للعلوم، وقد أعجب به المسلمون كثيرًا، باعتباره «العلم الذى تعصم مراعاته الذهن من الخطأ فى التفكير» وأسرعوا باستخدامه فى مجالات كثيرة، مثل علم الكلام، والنحو، والبلاغة... إلخ، ولكن بعض المسلمين تنبهوا لعيوبه فهاجموه، وبينوا - قبل النهضة الأوربية - أنه لا ينفع الذكى ولا ينتفع به البليد[1] .. وهذا معناه ببساطة: أنه لا يساعد على تقدم المعرفة الإنسانية، بل على العكس يعمل على تجميدها.

(١) هذه العبارة مقتبسة من مقدمة كتاب «الرد على المنطقيين» لابن تيمية، ط. دار المعارف ، بيروت، بدون تاريخ.

لكن تأثير منطق أرسطو – على الرغم من بعض التحذيرات – كان بالغًا فى العالم الإسلامى، وخاصة ابتداء من القرن الرابع الهجرى، ولا شك فى أنه أفاد كثيرًا فى دفع التصنيف، والتقسيم، والتفريع، والتعريف التى نجدها واضحة فى مختلف العلوم الإسلامية، لكن عيوبه تمثلت فى إغلاق منافذ التفكير الإبداعى المستمر فى تلك العلوم، فبسبب منطق أرسطو، وقفت البلاغة العربية (وهى المقياس الحساس للأدب) هيكلاً عظميًا بدون روح، واكتفى الدارسون فيها بشبكة هائلة من التعريفات والتقسيمات (التى استخدمت أحيانًا أمثلة مصنوعة) لكى تستجيب تمامًا للمنهج الأرسطى، الذى يهمه «شكل» القاعدة أكثر من اهتمامه بالأمثلة الواقعية لها.

ومن المعروف أن تأثير منطق أرسطو الواضح فى «علم الكلام» هو الذى أبعد هذا العلم عن هدفه الحقيقى، وجره إلى مناقشات جدلية طويلة حول أمور تجريدية بحتة[1]. بل إن علمًا آخر مثل «أصول الفقه» لم ينج أيضًا من هذا التأثير، وخاصة فى المؤلفات المتأخرة منه، حيث وجد أصحابها من المفيد أن يضعوا فى مقدمتها جزءًا من منطق أرسطو[2].

ومع ذلك فإن المسلمين فى مجال العلوم التجريبية، كالفلك والطب والكيمياء، لم يخضعوا دائمًا لمنطق أرسطو، فقد ثبت أنهم استخدموا منهج الملاحظة والتجربة، وهو المنهج الذى أدى فيما بعد إلى الانقلاب الحاسم فى تاريخ أوربا الحديث[3]، ويكفى أن نقرأ مقدمة كتاب «المناظر» لابن الهيثم لنقف على وصف دقيق للغاية، للمنهج التجريبى لدى المسلمين وأهم خطواته[4].

لكنَّ سائلاً قد يعترض: ولماذا لم يتقدم المسلمون، ما داموا قد توصلوا إلى المنهج التجريبى بأنفسهم، كما تقدمت أوربا، عندما توصلت إلى هذا المنهج فيما بعد؟

---

(١) انظر : «المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة فى الفلسفة الإسلامية» من كتابنا: الفلسفة الإسلامية: مدخل وقضايا.

(٢) المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام، للأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور، وهو مقال قمنا بترجمته من كتاب بالفرنسية عن منطق أرسطو فى العالم العربى، الفصل الأخير من هذا الكتاب.

(٣) نحيل هنا على كتاب د. النشار: مناهج البحث لدى مفكرى الإسلام، ط. ثانية، الإسكندرية ١٩٦٥م.

(٤) انظر المقدمة التى كتبناها لكتاب ليكليرك: المنهج التجريبى: تاريخه ومستقبله.

ونجيب أن هناك عوامل كثيرة هى التى عاقت هذا التقدم، بعضها سياسى، وبعضها اقتصادى، وبعضها اجتماعى.. وكذلك فإن بعضها داخلى وبعضها خارجى.. ومجموع هذه العوامل هو الذى أدى إلى ضمور الحضارة الإسلامية.. ولاشك فى أن تحليل هذه العوامل - بصورة موضوعية خالصة - ينتظر عملاً كبيرًا من الباحثين المسلمين فى العصر الحديث؛ لأن تقدم أمتهم فى الحاضر والمستقبل لن يتم بدون تحديد أسباب التدهور السابقة.

منهج ابن حزم فى نقد التوراة:

يعتبر هذا المنهج نموذجًا واضحًا على تقدم المسلمين فى مجال نقد النصوص القديمة، ومحاولة التثبت منها عن طريق استخدام مجموعة من الخطوات العملية المنظمة، التى تتعاون كلها من أجل الوصول فى النهاية إلى نتيجة محددة.

ومن المعروف فى مناهج البحث الحديثة أن نقد النصوص القديمة أو الوثائق يدخل فى إطار المنهج التاريخى، الذى يقوم على دعامتين رئيسيتين:

(أ) النقد الخارجى للوثائق.

(ب) النقد الداخلى للوثائق.

والنقد الخارجى للوثائق يتضمن نقد مصدر الوثيقة، وتاريخ انتقالها عبر العصور، وطريقة وصولها إلينا، وحالتها التى وصلت بها... إلخ، أما النقد الداخلى فهو يتجه أساسًا إلى تحليل مضمون الوثيقة تحليلاً يبدأ من الخطوط واللغة، وينتهى بقياس ما تحتوى عليه الوثيقة من معلومات تبعًا لعدة مقاييس، بعضها تاريخى، وبعضها عقلى، وبعضها مقارن..[1].

وقبل أن نتتبع خطوات المنهج عند ابن حزم، لابد أن نشير إلى أنه أعد نفسه جيدًا لتطبيقه على نص التوراة الموجود فى أيدى يهود الأندلس على عصره، وهو يطلق عليها «الكتاب الذى تسميه اليهود التوراة»[2]. ويمكن التعرف على ذلك فيما يلى:

---

(١) انظر: د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، د. عبدالرحمن بدوى: مناهج البحث العلمى، وفى كل منهما فصل مخصص لمنهج البحث فى التاريخ.

(٢) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ١/ ١١٦، والطبعة التى اعتمدنا عليها فى هذا البحث مصورة فى بيروت، مكتبة خياط، عن نسخة القاهرة، فى خمسة مجلدات، وبهامشها كتاب الملل والنحل للشهرستانى، وسنقتصر فى الإشارة إليها بـ(الفصل) اختصارا.

١- جمع ما أمكن من نسخ التوراة التى كانت مترجمة إلى العربية على عهده[١]، وكذلك كتب الأنبياء الأخرى، والشروح والتعليقات عليها[٢].

٢- الاطلاع الواسع والمتعمق فى تاريخ اليهود السياسى والدينى[٣]، مع الإلمام الكافى بجغرافية بلادهم[٤].

٣- السعى إلى كثير من علماء اليهود للاستفسار عن معنى غامض، أو موهم[٥]، والدخول مع بعضهم أحيانًا فى مناقشات شفوية[٦].

وقد حدد منذ البداية غرضًا ذا شقين، يتصل أحدهما بالآخر اتصالاً وثيقًا.

الأول: بيان تحريف التوراة التى بأيدى اليهود، وإظهار ما فيها من كذب وتناقض[٧].

الثانى: إثبات أن الإسلام هو الدين الحقيقى الذى ينبغى التمسك به[٨].

أما المنهج الذى اتبعه ابن حزم، فقد لا يجد الباحث اختلافًا كبيرًا بينه وبين منهج النقد التاريخى الحديث. ولا يعنى هذا أن ابن حزم كان عليه أن يستخدم نفس المصطلحات الحديثة، ولكنه فى الواقع كان على وعى كامل بخطوات المنهج، وطريقة تطبيقها على المادة التى كانت بين يديه.

ويلاحظ أن المحاولة التى نقوم بها هنا ليست إلا استخلاصًا لخطوات هذا المنهج من خلال تطبيقاتها عند ابن حزم؛ ولذلك فإننا لن نورد من نصوصه إلا ما يتعلق مباشرة بإحدى قواعد منهجه فى النقد التاريخى، وسنقسم خطوات هذا المنهج إلى قسمين رئيسيين، أحدهما: للنقد الخارجى، والثانى: للنقد الداخلى.

أولاً: النقد الخارجى لنص التوراة:

* اطلع ابن حزم باعترافه على نسختين مختلفتين للتوراة[٩]، وقد سجل لنا فى هذا الصدد وصفًا لإحدى هاتين النسختين، قلما نعثر عليه فى كتابات أحد من مفكرى الإسلام، يقول:

(١) الفصل ١/ ١٢١.

(٢) السابق ١/ ٢٠٤ وكذلك ٢٠٧.

(٣) السابق ١/ ١٩٣ ، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٩.

(٤) السابق ١/ ١٠٣ ، ١٠٤.

(٥) السابق ١/ ١٤١ ، ١٤٢.

(٦) السابق ١/ ١٥٢.

(٧) السابق ١/ ١١٦.

(٨) السابق ١/ ٢٢٤ .

(٩) السابق ١/١٢١. ومن المعروف أن توراة اليهود قد ترجمت بصورة كاملة مرتين قبل عصر ابن حزم. الأولى على يد سعديا الفيومى (ت٣٣١هـ) والثانية على يد إسحاق فالسكيز عام ٣٥٣هـ فى قرطبة بالأندلس، ومن المحتمل جدًا أن تكون هذه الترجمة الأخيرة هى التى اطلع عليها ابن حزم. انظر آخر بحث بالعربية ظهر عن «الكتاب المقدس وأسفاره» للأستاذ سامى الجابى، مجلة البصائر، العدد ١١، باريس، ١٩٨٧.

«وإنما هى (التوراة) مقدار مائة ورقة وعشر أوراق، فى كل صفحة منها ثلاثة وعشرون سطرًا بخط هو إلى الانفساح أقرب، يكون فى السطر بضع عشرة كلمة»[١].

– لكن ماذا كانت حالة التوراة قبل أن تدون؟ هنا كان على ابن حزم، كى يجيب عن هذا السؤال، أن يتتبع التاريخ السياسى والدينى لليهود، حتى يبرز الأدوار المختلفة التى مرت بها التوراة، وإلى أى مدى انعكست حياة اليهود عليها فى حالتى إيمانهم وارتدادهم عن الإيمان، ولدى من كان يحتفظ بها، وأحوال الحفظة، والمكان الذى كانت تحفظ فيه، إلى آخر تلك الأسئلة الهامة فى مجال التحليل الخارجى للوثائق[٢].

* يقول ابن حزم: «ونحن نصف – إن شاء الله تعالى – حال كون التوراة عند بنى إسرائيل من أول دولتهم، إثر موسى، إلى انقراض دولتهم، إلى رجوعهم إلى بيت المقدس، إلى أن كتبها لهم عزرا الوراق، بإجماع من كتبهم واتفاق من علمائهم، دون خلاف يوجد من أحد منهم فى ذلك، وما اختلفوا فيه من ذلك نبهنا عليه»[٣].

* ومنذ وفاة موسى، عليه السلام، إلى ولاية أول ملك لهم، وقع لبنى إسرائيل سبع ردات، فارقوا فيها الإيمان، وأعلنوا عبادة الأصنام، والجدول التالى يوضح عدد سنوات تلك الردات:

الردة الأولى	٨ سنوات
الردة الثانية	١٨ سنة
الردة الثالثة	٢٠ سنة
الردة الرابعة	٧ سنوات
الردة الخامسة	٣ سنوات
الردة السادسة	١٨ سنة
الردة السابعة	٤٠ سنة.

(١) الفصل ١/ ١٨٧.

(٢) انظر كلا من د. قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، د. بدوى: مناهج البحث العلمى.

(٣) السابق ١/ ١٨٧.

ثم فى أثناء فترة الأسباط العشرة من بنى إسرائيل، تراوح أمرهم بين الإيمان والكفر، وإن كان قد جرى ملوكهم العشرون على إعلان الكفر[1]، إلى أن أسر سليمان الأعسر، ملك الموصل آخر ملوكهم، وسبى بنى إسرائيل، وحملهم إلى بلاده، وأسكن فى موضعهم قومًا من أهله. وهؤلاء هم أسلاف السامرى الذين اختصوا أنفسهم بتوراة مستقلة[2]، وصاروا لا يعترفون بالتوراة التى فى أيدى باقى اليهود.

والواقع أن ابن حزم هنا يقدم مزيدًا من التفصيلات الدقيقة بغية الوصول إلى أن التوراة، وقد مضى عليها كل هذا التاريخ المضطرب، الملىء بسنوات الكفر والاضطهاد الدينى للأنبياء، قد تعرضت «للتبديل، والتحريف، والتغيير، والزيادة، والنقصان»[3]، بل إنه يذكر أن اليهود «مُقِرُّون بأن يهوا حاز بن يوشيا، الملك الداودى، المالك لجميع بنى إسرائيل بعد انقطاع ملوك سائر الأسباط بَشَرَ (أى كَشَطَ) من التوراة أسماء الله تعالى، وألحق فيها أسماء الأوثان! وهم مُقِرُّون أيضًا أن أخاه، الوالى بعده، وهو إلياقيم بن يوشيا حرق التوراة بالجملة، وقطع أثرها»[4].

وأخيرًا و قعت غارة بختنصر، وتم خراب بيت المقدس، وهو المكان الذى كانت تصان فيه التوراة، «وكانت كتابة عزرا، الوراق الهارونى، للتوراة بعد أزيد من سبعين سنة من خراب بيت المقدس.. أملاها عليهم من حفظه، وهم مقرون أنه وجدها عندهم، وفيها خلل كثير، فأصلحه.. ومن ذلك الوقت انتشرت التوراة، ونسخت، وظهرت ظهورًا ضعيفًا أيضًا، ولم تزل تتداولها الأيدى مع ذلك.. ثم تولى أمرهم قوم من بنى هارون بعد مئين من السنين.. فحينئذ انتشرت نسخ التوراة التى بأيديهم اليوم»[5].

وهكذا، عن طريق استعراض التاريخ الدينى والسياسى لليهود، يصل ابن حزم إلى أن نص التوراة الأصلى، الذى أنزله الله تعالى على موسى، عليه السلام، قد تعرض، من الناحيتين الزمانية والمكانية، لظروف تجعلنا لا نثق به. وفيما يلى

---

(١) السابق ١/ ١٩٣ – ١٩٥.

(٢) السابق ١/ ١١٧، وترجمت أخيرًا إلى العربية.

(٣) السابق ١/ ١٨٤.

(٤) الرد على ابن النغريلة ص ٧٧.

(٥) الفصل ١/ ١٩٧.

عرض أكثر تحديدًا لأهم القواعد التى اعتمد عليها ابن حزم فى النقد الخارجى لنص التوراة.

١- على مدى تاريخ اليهود، اختلفت عليهم أحداث جسام، وتولى أمرهم ملوك، بعضهم مؤمن، وأكثرهم كافر، أعلن الكفر، وعبادة الأوثان، وقتل الأنبياء. وفى مثل هذا الجو، لم يكن يمكن لنبى أن يدعو الناس إلى التمسك بمبادئ التوراة الصحيحة[١]، وحتى هذه التوراة قد تعرضت أحيانا للتحريف المتعمد، وفى أحيان أخرى لمحاولة إعدام كامل.

٢- أحيانًا كانت فترات الكفر تتصل حتى تبلغ مائة وستين عامًا متتالية: «فأى كتاب أو أى دين يبقى مع هذا؟!»[٢].

٣- بل ما هو أكثر من ذلك: «أى كتاب يبقى مع تمادى الكفر، ورفض الإيمان هذه المدد الطويلة، فى بلد صغير، مقداره ثلاثة أيام فى مثلها، ليس على دينهم واتباع كتابهم أحد على ظهر الأرض غيرهم»[٣].

٤- من ناحية أخرى، فإن الكهنة، حفظة التوراة «قد كان فيهم ما كان فى غيرهم من الكفر والفسق وعبادة الأوثان، ومن هذه صفته فلا يؤمن على تغيير ما ينفرد به»[٤].

٥- وأخيرًا فإن من القواعد الهامة، التى يسجلها ابن حزم، أن «كل كتاب وشريعة كانا مقصورين على رجال من أهلها، وكانا محظورين على من سواهم، فالتبديل والتحريف مضمون فيهما.. وكذلك التوراة إنما كانت طوال مدة بنى إسرائيل عند الكوهن الأكبر الهارونى وحده!»[٥].

توراة السامرية:

وقبل أن ننتقل إلى النقد الداخلى للتوراة عند ابن حزم، نتوقف قليلاً عند توراة السامرية، و هى التى ينكرها معظم طوائف اليهود الأخرى، نظرًا لأن معظم النقد الموجه إليها يرجع إلى الناحية الخارجية:

(١) السابق ١/ ١٩٣.
(٢) السابق ١/ ١٩٦.
(٣) السابق ١/ ١٩٠.
(٤) السابق ١/ ١٩٩.
(٥) السابق ١/ ١١٣ وكذلك : الرد على ابن النغريلة ص ٧٧.

يذكر ابن حزم أن اليهود ينقسمون إلى خمس فرق[1]:

١- السامرية.

٢- الصدوقية.

٣- العنانية.

٤- الربانية.

٥- العيسوية.

ولما كانت فرقة السامرية تختلف عن الفرق الأربع الأخرى اختلافا كبيرًا فى معظم الأسس تقريبًا، ومن بينها أنها تنكر التوراة التى تؤمن بها سائر الفرق الأخرى، وتختص نفسها بتوراة مستقلة، فإن هذه الفرق تتخذ منها نفس الموقف: كلها تنكر توراة السامرية، وتقرر تحريفها وبطلانها[2].

وفى البداية، يجد ابن حزم نفسه أمام تناقض الخصوم فيما بينهم، فلا يسعه إلا أن يسرع باتخاذ هذا التناقض دليلاً مبدئيًّا على فساد توراة السامرية، وهو دليل من أقوال خصومهم وخصومه فى نفس الوقت، ومع ذلك فقد حاول أن يحصل على نسخة من توراة السامرية، لكنه لم يستطع. وهو يبين السبب فى ذلك حين يقول: «ولم يقع لنا توراة السامرية، لأنهم لا يستحلون الخروج عن فلسطين والأردن أصلاً»[3]. ثم يضيف: «إلا أننا قد أتينا ببرهان ضرورى على أن التوراة التى بأيدى السامرية أيضًا محرفة مبدلة»[4].

ويستخرج ابن حزم هذا البرهان من التاريخ اليهودى نفسه، وهو يتمثل فى أن السامرية يختلفون منذ البدء، عن باقى اليهود فى الجنس والمكان والعقائد: فهم من بقايا نسل أهل الموصل الذين نقلهم الملك سليمان الأعسر بعد سبى بنى إسرائيل من بلاد الشام. وقد سكنوا هذه البلاد، وأصبحوا لا يستحلون لأنفسهم الخروج منها، ونتج عن هذا وذاك تميز عقائدهم بطابع لا يتفق وعقائد اليهود جميعًا «فأمر توراة أولئك (السامرية) أضعف من توراة هؤلاء (سائر اليهود)؛ لأنهم لا يرجعون فيها إلى نبى أصلاً، ولا كانوا هنالك أيام دولة بنى إسرائيل، وإنما عملها لهم رؤساؤهم»[5].

---

(١) الفصل ١/ ٩٨، ٩٩.

(٢) السابق ١ / ١١٧.

(٣) السابق، نفس الجزء والصفحة.

(٤) السابق، نفس الجزء والصفحة.

(٥) السابق ١/ ١٩٥.

وهكذا ينتهى ابن حزم بسرعة من توراة السامرية، ومع ذلك يمكننا أن نتلمس خطوات منهجه هنا فيما يلى:

١- محاولة الحصول على نسخة من السامرية، وبيان السبب فى عدم التمكن من ذلك (جمع الوثائق).

٢- الاعتماد على تناقض الخصوم بينهم، وصولاً للمطلوب (دليل جدلى).

٣- الرجوع إلى تاريخ اليهود نفسه، لبيان الصلة المقطوعة بين توراة السامرية وأنبياء بنى إسرائيل، وكذلك غياب السامرية من منطقة الشام فى أثناء دولة بنى إسرائيل، بالإضافة إلى أن رؤساءهم هم الذين وضعوها لهم (أحد وجوه النقد الخارجى للوثائق).

ثانيًا: النقد الداخلى لنص التوراة:

قلنا فيما سبق إن ابن حزم قد وصف النسخة التى اعتمد عليها فى التوراة وصفًا قلما نجد له مثيلاً عند أحدٍ من مفكرى الإسلام، ونضيف هنا أنه تتبع على الترتيب فصولها السبعة والخمسين[١]، كل فصل على حدة، مبينًا ما فيه من أدلة تكشف عن فساد نسبته إلى موسى، عليه السلام، وتثبت أنه من وضع مدلسٍ جاهل[٢]، أو ملحد متستر باليهودية[٣].

والحقيقة أنه كان ينقص ابن حزم، لكى يلحق بالمنهج النقدى الحديث تمامًا، أن يتقدم خطوة أخرى، فيقوم بتصنيف الأدلة التى توصل إليها، على أساس موضوعى، حتى يسلم عمله من بعض التكرار الذى وقع فيه، نتيجة لغياب هذا التصنيف (مثلا: النصوص التى تدل على تشبيه الله تعالى يتكرر ورودها فى الجزء الأول من كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل، صفحات ١١٧، ١١٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٤، ١٦٥).

ومع هذا، يمكن القول بأن هذا التكرار ربما كانت مقصودًا من ابن حزم نفسه، لكى يؤكد للقارئ، على فترات مختلفة، مدى ما وقع فيه واضعو التوراة المحرفة من خلط واضطراب، وعدم إحكام للمهمة التى حاولوا القيام بها.

(١) السابق ١/ ١٨٦.
(٢) السابق ١/ ١٥٠.
(٣) السابق ١/ ١٢٨.

ومن ناحية أخرى، فكأنما أراد ابن حزم أن يقول للقارئ: إننى سوف أبدأ من البداية، وأتدرج مع فصول التوراة على الترتيب الذى جاءت به؛ حتى لا يفوتنى شىء. ولعل ما يؤكد هذا أننا نجده يبدأ بالاقتباس من الصفحة الأولى للتوراة[١]، وينتهى بالفصل الأخير منها[٢].

ويلاحظ أن ابن حزم يورد أربعة وخمسين نصًا من فصول التوراة التى ذكر أنها تضم سبعة وخمسين فصلاً. ولا يعنى هذا أنه قد تجاوز ثلاثة فصول، لكنه فى الواقع كان يستخرج أحيانًا من النص ثلاثة أخطاء[٣]، وفى أحيان أخرى سبع كذبات[٤].

لقد حرص ابن حزم على أن يكون منصفًا فى نقده للتوراة، ولذلك استبعد من نصوصها ما كان محتملاً أو غامضًا، حتى لا يفسح مجالاً لمعترض، وقد اقتصر فى جمع مادته على النصوص الصريحة فى الدلالة المباشرة على ما يريد، يقول:

«وليعلم كل من قرأ كتابنا هذا (الفصل) أننا لم نُخرج من الكتب المذكورة (يقصد كتب اليهود) شيئًا يمكن أن يخرَّج على وجه ما، وإن دق وبعد. فالاعتراض بمثل هذا لا معنى له، وكذلك أيضًا لم نخرج منه كلاما لا يفهم معناه، وإن كان موجودًا فيها؛ لأن للقائل أن يقول: قد أصاب الله بما أراد وإنما أخرجنا ما لا حيلة فيه ولا وجه أصلا، إلا الدعاوى الكاذبة التى لا دليل عليها أصلا، لا محتملاً ولا خفيًا»[٥].

ويمكننا أن نقرر منذ الآن أن ابن حزم قد التزم عند التطبيق بهذا العهد الذى قطعه على نفسه، فحينما كان يكشف الخلط أو الكذب فى أحد النصوص المشار إليها كان يمسك عن مناقشته بناء على احتماله «للتأويل البعيد»[٦]، أو لأنه «يمكن أن يخرج على وجه ما»[٧]، بل وجدناه فى أكثر من موضع يسعى بنفسه إلى علماء اليهود مستفسرًا عن معنى كلمةٍ[٨]، أو مستوضحًا حقيقة مسألة[٩].

إننا نلح هنا على روح الإنصاف لدى ابن حزم؛ لأن لها أهمية خاصة فى موضوعية المنهج الذى اعتمد عليه، ولأنها فى الوقت نفسه، تعد ردًا حاسمًا على

(١) السابق ١/ ١١٧.
(٢) السابق ١/ ١٨٦.
(٣) السابق ١/ ١٣٣ ، ١٣٤.
(٤) السابق ١/ ١٨٦.
(٥) السابق ١/ ١١٧.
(٦) السابق ١/ ١٤٤.
(٧) السابق ١/ ٥٥.
(٨) السابق ١/ ١٣٥، ١٤١، ١٥٢.
(٩) ١/ ١٩٥.

ما تردد من أن ابن حزم كان يبدأ فى جدال خصومه، من مسلمات يعتقد تمامًا فى صحتها[1]، وأنه يصدر عن عداوة متأصلة فيه[2]. وسوف نرى أثناء التحليل التالى لنقده: هل صحيح أن ابن حزم كان يعادى ثم يهاجم، أم أنه كان يعادى، لأنه يكتشف زيف من يناقشه!

وسنقوم الآن بتصنيف عناصر النقد التفصيلى الذى وجهه ابن حزم إلى نص التوراة الموجودة فى أيدى اليهود على عصره، فى أربع قوائم، حتى يسهل تناولها بقدر من التحليل.

القائمة الأولى: فيما يتعلق بالذات الإلهية.

القائمة الثانية: فيما يتعلق بالأنبياء.

القائمة الثالثة: تناقض النصوص.

القائمة الرابعة: أخطاء علمية.

القائمة الأولى: فيما يتعلق بالذات الإلهية:

لاحظ ابن حزم أن التوراة تمتلئ بالتعبيرات التى يمس منطوقها ومفهومها معًا قداسة الذات الإلهية، وما ينبغى لها من سمو وتنزيه، فهى تنسب إلى الله (تعالى) التشبيه والبدء، وتصفه بأوصاف بشرية، وتضيف إليه الأبناء، وتذكر نبوءات لم تتحقق.

* تشبه التوراة أحيانًا الإنسان (المخلوق) بالله (الخالق). ومن تعبيراتها فى ذلك الصدد: «قال الله: أصنع بناء آدم كصورتنا، كشبهنا»[3] وكذلك «قال الله: هذا آدم قد صار كواحدٍ منا فى معرفة الخير والشر»[4]، وفى أحيان أخرى، تشبه الله بالمخلوقات: «اعلموا أن السيد إلهكم الذى هو نار أكول..»[5].

* أما نسبة البداء إليه، فتبدأ من إنذار الله لموسى أنه سيهلك بنى إسرائيل ويقدمه على أمة أخرى عظيمة، «فلم يزل موسى يرغب إلى الله تعالى فى أن يفعل ذلك حتى أجابه، وأمسك عنهم» – هذا هو البداء بعينه والكذب المنفيان عن الله تعالى[6].

---

(١) انظر: د. الطاهر أحمد مكى: دراسات عن ابن حزم، ص ١٤٣، وما بعدها مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٧٧م.

(٢) السابق، ص ١٧٦.

(٣) الفصل ١/ ١١٧. (٤) السابق، ١/ ١٢٠.

(٥) السابق، ١/ ٦٠، والرد على ابن النغريلة ص ٧٦.

(٦) الفصل ١/ ١٠١، ١٠٢، ١٦٤ وكذلك: الرد على ابن النغريلة ص ٧٣.

* كما يكثر فى التوراة وصف الله تعالى بأوصاف بشرية، لا تليق به، ومنها أنه تعالى كان «يكلم موسى مواجهة، فمًا بفَم، كما يكلم المرء صديقه»[1]، ومنها أيضًا: «أن موسى رغب إلى الله تعالى أن يراه، وأن الله تعالى قال له: سأدخلك فى حجر، وأحفظك بيمينى، حتى أجتاز، ثم أرفع يدى وتبصر ورائى؛ لأنك لا تقدر أن ترى وجهى»[2]، ومنها أيضًا: «أن الله تعالى خلق الخلق فى ستة أيام، واستراح فى اليوم السابع»، ويعلق ابن حزم قائلا: وهل تكون الراحة إلا لتعب ونصب، قد خارت قواه، وضعفت طبيعته»[3]!

وما هو أكثر صراحة من ذلك كله: «أن الله تعالى تبدى ليعقوب على هيئة إنسان قوى ظل يصارعه حتى الصباح، دون أن ينتصر عليه»[4]، ويقول ابن حزم: «ولقد ضربت بهذا الفصل وحده المتعرضين منهم (أى من اليهود) للجدل فى كل محفل»[5].

* ومما يتصل بمسألة التشبيه أن التوراة قد نسبت إلى الله تعالى أولادًا، من ذلك قولها: «فلما رأى أولاد الله بنات آدم، أنهن حسان، اتخذوا منهن نساء، وقال (أى كتاب التوراة) بعد ذلك: كان يدخل بنو الله إلى بنات آدم، ويولد لهم حراما، وهم الجبابرة على الدهر»[6]. وقال السفر الثانى من توراتهم: «إن الله تعالى قال لموسى، عليه السلام: قل لفرعون: السيد يقول: الإسرائيل بكر ولدى، ويقول لك ائذن لولدى ليخدمنى»[7].

* وأخيرًا تأتى النبوءات الإلهية التى لم تتحقق.. ومن أمثلتها قول الله تعالى لزوجة إسحاق: «فى بطنك أمتان وحزبان، يفترقان منه، أحدهما أكبر من الآخر، والكبير يخدم الصغير».. ولا خلاف بينهم فى أن عيسو (الكبير) لم يخدمه قط يعقوب (الصغير)، بل فى التوراة – نصًّا– أن يعقوب سجد على الأرض سبع مرات لعيسو؛ إذ رآه.. وأن بنى عيسو لم تزل أيديهم على أقفاء بنى إسرائيل من أول دولتهم إلى انقطاعها»[8].

---

(١) الفصل ١/ ١٦٤.
(٢) السابق ١/ ١٦٥.
(٣) الرد على ابن النغريلة ص ٥٤.
(٤) الفصل ١/ ١٤١، ١٤٢.
(٥) السابق: نفس الجزء والصفحة، وتوجد إشارة لذلك أيضًا فى ١/ ١٤٨.
(٦) السابق ١/ ١٢١.
(٧) السابق ١/ ١٥٣.
(٨) السابق ١/ ١٣٦ وأيضًا صفحات ١٢١، ١٢٧، ١٢٩، ١٥٢، ١٥٣، ١٦٣، ١٦٤.

القائمة الثانية: فيما يتعلق بالأنبياء:

تمتلئ التوراة بعدد كبير جدًا من النصوص التى تصور الأنبياء تصويرًا لا يتفق وعصمتهم أو مقامهم الدينى الجليل، بل إنها تذهب إلى أبعد من ذلك فتنسب إليهم العديد من الكبائر.

* ويتبدى ذلك من مراجعات الرسل لله تعالى فى مخاطبته إياهم. ومن ذلك: «أن الله تعالى قال لإبراهيم: «أنا الله الذى أخرجتك من أتون الكردانيين لأعطيك هذا البلد حوزًا» فقال له إبراهيم: «يارب، بماذا أعرف أنى أعرف هذا البلد» ويعقب ابن حزم قائلا: «حاشا لله أن يقول إبراهيم، عليه السلام، لربه هذا الكلام! فهو كلام من لم يثق بخبر الله عز وجل حتى طلب على ذلك برهانًا»[1].

وهنا يسرع ابن حزم ليؤكد أن مثل هذا الاعتراض على الله، ليس من قبيل طلب إبراهيم رؤية إحياء الموتى المذكور فى القرآن[2]، بل إن الفرق بين الاثنين هو «فرق كما بين المشرق والمغرب»[3] ومع أنه يفسر كلاً من طلب القرآن، واعتراض التوراة، فإنه يورد معارضة أخرى لا يتطرق الشك فى ظهور شناعتها:

عندما علمت سارة بأنه سيكون لها ابن، وهى فى حال لا تلد أمثالها من النساء، ضحكت فى نفسها: «قال الله تعالى: إن سارة ضحكت. وقالت سارة: لم أضحك. فقال الله: بلى قد ضحكت»!

فهذه مراجعة الخصوم، وتعارض الأكفاء، وحاشا لسارة الفاضلة المنبأة من الله عز وجل بالبشارة من أن تكذب الله عز وجل فيما يقول، وتكذب هى ذلك، فتجحد ما فعلت، فتجمع بين سوءتين إحداهما كبيرة من الكبائر، قد نزه الله عز وجل الصالحين عنها، فكيف الأنبياء؟! والأخرى أدهى وأمر، وهى التى لا يفعلها مؤمن ولو أنه أفسق أهل الأرض، لأنها كفر»[4].

أما المساس بعصمة الأنبياء، كما ورد فى التوراة التى بأيدى اليهود، فيتمثل فى عدد من الأخطاء الدينية، والتهم الأخلاقية التى تأبى طبيعة النبوة نفسها أن يقع أمثالها من نبى.

---

(١) السابق ١/ ١٢٩.

(٢) كما ورد فى سورة البقرة: الآية ٢٦٠.

(٣) الفصل ١/ ١٢٩.

(٤) السابق ١/ ١٣٢، وكذلك ١٨٠ - ١٨٣.

* فمن ذلك ما رد فى التوراة، أكثر من مرة، خاصًا بسجود الأنبياء للملائكة، وتعبدهم لها، وقع ذلك من إبراهيم عليه السلام[١]، وكذلك من لوط[٢]. يقول ابن حزم: «فإن الأنبياء لا يسجدون لغير الله تعالى ولا يتعبدون لسواه»[٣].

* وما هو أفحش من ذلك يتمثل فى ما ذكرته التوراة عن هارون، الذى جمع من بنى إسرائيل، أثناء فترة غياب موسى، أقراط الذهب، «وأفرغها، وعمل منها عجلاً، وقال: هذا إلهكم، يا بنى إسرائيل، الذى أخرجكم من مصر»[٤].

وهنا لا يسع ابن حزم إلا أن يبدى عظيم دهشته، فيقول: «إن هذا الفصل عفا على ما قبله، وطم عليه.. نبى مرسل كافر مشرك يعمل لقومه إلهًا من دون الله!!»[٥].

* بل إن شيئًا من عصمة الأنبياء لا يمكن أن يبقى، حينما تذكر التوراة أن ابنتى لوط مارستا الزنا مع أبيهما بعد أن سقتاه الخمر، وحملتا منه ووضعتا ولدين!»[٦].

* وإذا قيل إن لوطًا كان سكران - وحتى هذا غير مقبول أساسًا من الناحية الدينية والعقلية - فإن يهوذا قد سعى بنفسه - تبعًا لما ورد فى التوراة - إلى زوجة ابنه، وقد ظنها زانية، ليمارس معها هذا الفعل، الذى نتج منه توءمان كان من نسلهما داود وابنه سليمان- عليهما السلام [٧].

يقول ابن حزم: «وتالله ما رأيت أمة تقر بالنبوة، وتنسب إلى الأنبياء، ما يشبه هؤلاء الكفرة!!»[٨].

* مع ذلك فمن المناسب هنا أيضًا أن نسوق قصة إسحاق عندما طلب منه ابنه عيسو أن يأتيه بصيد ليباركه، وأن رفقة، أم عيسو ويعقوب أسرت إلى الأخير، الذى كانت تفضله على أخيه أن يسرع للقيام بهذا العمل ويخادع أباه لينال بركته[٩].

ويعقب ابن حزم على ذلك قائلاً: «وفى هذا الفصل فضائح وأكذوبات وأشياء تشبه الخرافات»[١٠] ويمكننا نحن أن نلخصها فيما يلى:

* خداع يعقوب (النبى)، وكذبه على أبيه!

---

(١) السابق ١/ ١٣٠.
(٢) السابق ١/ ١٣١.
(٣) السابق ١/ ١٣٢.
(٤) السابق ١/ ١٦١.
(٥) السابق ١/ ١٦٢.
(٦) السابق ١/ ١٣٣، ١٣٤.
(٧) السابق ١/ ١٤٥، ١٤٦.
(٨) السابق ١/ ١٤٧.
(٩) السابق ١/ ١٣٧.
(١٠) السابق، نفس الجزء والصفحة.

* جواز الحيلة على إسحاق (وهو نبى!).

* سرقة البركة من الأنبياء، عن طريق الغش.

* كيف تتحقق البركة ليعقوب، مع أن المقصود بها عيسو؟!

وهنا ينتهز ابن حزم الفرصة ليقول: و«ما أشبّهُ هذه القضية إلا بحمق الغالية من الرافضة، القائلين إن الله تعالى بعث جبريل إلى علىٍّ، فأخطأ جبريل وأتى إلى محمد!»[1].

* أما فيما يتعلق بهدم معجزات الأنبياء، فيأتى عن طريق إمكانية مشاركة السحرة لهم فى القدرة على الأعمال الخارقة، وبذلك تنتفى عن الرسل صفة التفرد بالمعجزات. وقد اخترنا النص التالى من كتاب ابن حزم فى الرد على ابن النغريلة اليهودى؛ لأنه أخصر بكثير مما ورد عن نفس الموضوع فى كتاب الفصل:

«ومن عجائبهم أنهم يقرون فى كتابهم المسمى بالتوراة أن السحرة فعلوا بالرقى المصرى مثلما فعل موسى بن عمران، عليه السلام، من قلب العصا حية، ومن قلب ماء النيل، ومن استجلاب الضفادع، حاشا البعوض فلم يقدروا عليه!».

يقول ابن حزم: لو صح هذا - وأعوذ بالله - لما كان بين موسى، عليه السلام، والسحرة فرق، إلا قوة العلم والتمهر فى الصناعة فقط.

ونحن نبرأ إلى الله تعالى من أن يكون آدمى يقدر بصناعته على خرق عادة، أو قلب عين، وننكر أن الله تعالى يولى ذلك واحدًا غير الأنبياء - عليهم السلام- الذين جعل الله تعالى ظهور المعجزات عليهم شاهدًا لصدقهم»[2].

وأخيرًا نصل إلى تسجيل التوراة الكثير من نبوءات الأنبياء التى لم تتحقق. ومن الواضح أن هذه إحدى البصمات التى تشوه مقام النبوة، بل إنها تهدم بنيانه الذى يقوم أساسًا على الصدق.

* تذكر التوراة أن نوحًا حين بلغه فعل ابنه حام، أبى كنعان، قال: «ملعون أبو كنعان! عبد العبيد، يكون لإخوته مستعبدًا، يكون لإخوته» ويلاحظ ابن حزم أن حفيد حام هذا، الذى تنبأ له نوح بالاستعباد، كما هو النمروذ الذى ملك جميع الأرض، ونوح لما يزل على قيد الحياة!

(١) السابق ١/ ١٣٨.

(٢) الرد على ابن النغريلة ص ٨٢، والموضوع يستغرق فى كتاب الفصل من (١٥٤ - ١٥٨).

ويعقب ابن حزم قائلا: «فحصل من هذا الخبر تكذيب نوح فى خبره، وهو بإقرارهم نبى معظم جدًّا»[1].

* كذلك تذكر التوراة «أن يعقوب -عليه السلام- قال للاوى وشمعون: سأبددهما فى يعقوب، وأفرقهما فى إسرائيل!» ويقول ابن حزم: «أما لاوى فكان نسله مبددًا فى بنى إسرائيل كما ذكر، وأما بنو شمعون فلا، بل كانوا مجتمعين فى البلد الذى وقع لهم، كسائر الأسباط ولا فرق» وينتهى ابن حزم إلى أن إنذار النبوة ليس «مما يكذب فى قصة ويصدق فى أخرى، هذه صفات إنذارات الحُسَّاب القاعدين على الطرق للنساء، ولمن لا عقل له»[2].

القائمة الثالثة: تناقض النصوص:

إذا كان ابن حزم قد صدر فى نقده الذى صنفناه فى القائمتين السابقتين من منطق دينى، أى أنه كان يعرض توراة اليهود على مقياس دينى، فإنه فى هذه القائمة قد أصبح يعتمد على أساس عقلى واضح.. فهو يقرأ النصوص بإمعان، ويقارن بينها فى صبر، ثم يستخرج النتيجة التى تثبت اضطراب النص الذى يقوم بفحصه.

وقد اكتشف ابن حزم كثيرًا من وجوه التناقض فى توراة اليهود. ومن أبرز وجوه هذا التناقض: تناقض النص مع نفسه، وتناقض النص مع نص آخر فى نفس النسخة من التوراة، وتناقضه مع نص آخر فى نسخة أخرى من نسخ التوراة، وأخيرًا تناقض نص توراة اليهود مع نص قرآنى ثابت.

* فمن وجوه تناقض النص مع نفسه، بمعنى أن آخره ينقض أوله: ما ورد بشأن فرعون، الذى ذكرت التوراة إهلاك جميع دوابه فى وباء عام، شمله وأهل مصر جميعًا، ثم بعد قليل تذكر التوراة: أن الله تعالى أنذر فرعون بأنه سوف يهلك أنعامه بالبرد!

ويعقب ابن حزم على ذلك بقوله: «فليت شعرى! أى دابة بقيت لفرعون وأهل مصر، وقد ذكر أن الوباء أهلك جميعها»[3].

---

(١) الفصل ١/ ١٢٣ ١٢٤.

(٢) السابق ١/ ١٥٣.

(٣) السابق ١/ ١٥٧، ١٥٨.

* وفى موضع آخر تذكر التوراة أن الله تعالى قرر أعمار البشرية بمائة وعشرين سنة، ويعد هذا القول: تورد أسماء كثير من الأنبياء والأشخاص الذين عاش أحدهم ٦٠٠ سنة، ٤٦٥ سنة، ٤٦٤ سنة، ٤٣٣سنة[١].

كذلك تذكر التوراة عن يعقوب أنه قال لراوبين: أنت أول المواهب، مفضل فى الشرق، مفضل فى العز، ولا تفضل منهملة ماء!

ويقول ابن حزم: هذا كلام يكذب أوله آخره[٢].

* أما بالنسبة إلى النصوص التى تتعارض مع بعضها البعض، فهى كثيرة جدًّا فى توراة اليهود، ومن أمثلتها:

ذكر كاتب التوراة أن هابيل بن آدم كان راعى غنم. وقبل ذلك بنحو ورقتين، يقول إن لامك، الحفيد الخامس لقابيل، هو أول من سكن الأخبية وملك الماشية. ويقول ابن حزم: وهاتان قضيتان تكذب إحداهما الأخرى ولابد[٣].

كذلك تصف التوراة المن النازل على بنى إسرائيل من السماء بأنه كان أبيض، شبيهًا بزريعة الكزبر، ومذاقه كالسميد المعل. وفى السفر الرابع: «كان المن شبيهًا بزريعة الكزبر، ولونه إلى الصفرة، وكان طعمه كطعم الخبز المعجون بالزيت، ويقول ابن حزم: وهذا تناقض فى الصفة واللون والطعم، وإحدى الصفتين تكذب الأخرى بلاشك»[٤].

وأيضًا ما ذكرته التوراة من «أن رؤية الله قد وقعت لبعض بنى إسرائيل. وفى السفر الخامس: كلمكم الله وسط اللهيب، فسمعتم صوته، ولم تروا له شخصًا».

يقول ابن حزم: «وهاتان قضيتان تكذب كل واحدة منهما الأخرى، ولابد»[٥].

* ويسجل ابن حزم وجهًا آخر من التناقض، وذلك عن طريق المقارنة بين نسختين مختلفتين للتوراة.

فقد ورد فى النسخة التى اعتمدها أن الله تعالى أسكن فى شرقى جنة عدن الكروبيم، ولهيب سيف متقلب بحراسة شجرة الحياة.

وفى نسخة أخرى: ووكل الله تعالى بالجنان المشتهر إسرافيل، ونصب بين يديه رمحًا ناريًا، ليحفظ طريق شجرة الحياة.

(١) السابق ١/ ١٢٢.
(٢) السابق ١/ ١٥٢.
(٣) السابق ١/ ١٢١.
(٤) السابق ١/ ١٦٠.
(٥) السابق ١/ ١٦١.

وهنا يعقب ابن حزم قائلا: إن لم يكن أحدهما خطأ من المترجم، وإلا فلا أدرى كيف هذا؟»[1].

وأخيرًا يعتمد ابن حزم فى إظهار تناقض التوراة على ما ورد فى القرآن الكريم - وهو المنقول عن طريق التواتر، خاصًا بشأن قصة ، يظهر تلفيقها واضطرابها فى التوراة، ويتضح اتساقها ومعقوليتها من القرآن الكريم.

فمن ذلك: أن الله تعالى قد تجلى لإبراهيم، عند بلوطات ممرأ، وهو جالس عند باب الخباء، عند حمى النهار، ورفع عينيه، ونظر، فإذا بثلاثة نفر وقوف أمامه، فنظر، وركض لاستقبالهم عند باب الخباء، وسجد على الأرض وقال يا سيدى... إلخ.

ويتتبع ابن حزم هذه القصة فى التوراة ليستخرج منها سبع نقاط ضعيفة، كلها تكشف عن التناقض، إما فى داخل القصة ذاتها، وإما مع المبادئ الثابتة لدى اليهود.. ثم ينتهى من ذلك قائلاً: أين هذا الكذب، البارد، الفاضح، الذى يشبه عقول اليهود المصدقين به، من الحق المنير، الواضح عليه ضياء اليقين، من قول الله، عز وجل، فى هذه القصة نفسها ﴿ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلامًا قال سلام....﴾ الآية[2].

القائمة الرابعة: أخطاء علمية:

تشتمل هذه القائمة على مجموعة من الأخطاء العلمية التى رصدها ابن حزم فى توراة اليهود، وتتعلق هذه الأخطاء بالحساب والتاريخ، والجغرافيا، وما نسميه الآن بالجغرافيا الاقتصادية، وأخيرًا طبائع العمران وبدائه العقل. ومع أننا قد وضعناها جميعًا تحت عنوان واحد، قد يتسم بالعمومية، إلا أننا قمنا بتصنيف نقدى لعناصر كل جانب منها.

ومما هو جدير بالملاحظة أن ابن حزم قد قدَّم بهذا العمل نموذجًا جيدًا لدارس الوثائق القديمة، الذى ينبغى أن يحتشد لموضوعه، معتمدًا على كل «العلوم المساعدة» فى مجال بحثه. و من الواضح أنها - هنا - تتمثل فى إجادة الحساب، والإلمام الدقيق بالتاريخ والجغرافيا، وذلك بالإضافة إلى حسن استخدام قاعدة «الوضوح العقلى» أو «بَدائِهُ العقل» كما يطيب لابن حزم أن يسميها. وأخيرًا التطبيق المبتكر لمبدأ «طبائع العمران» على حوادث الماضى، وهو المبدأ الذى أجاد ابن خلدون - فيما بعد - عرض فلسفته فى مقدمته الشهيرة.

---

(١) السابق ١/ ١٢١. (٢) سورة هود: الآية ٦٩. والنص فى كتاب الفصل ١/١٣٠، ١٣١.

(ا) أخطاء فى الحساب:

سجل ابن حزم كثيرًا من الأخطاء التى تضمنتها التوراة فى الحساب، وهو القائل إن «الحساب علم ضرورى، لا يتناقض»[1]. لذلك فقد رأى أن هذه الأخطاء تعتبر من الأدلة القوية على أن تلك التوراة الموجودة بأيدى اليهود ليست هى التوراة التى أنزلها الله تعالى على موسى، عليه السلام، «لأنه تعالى عن أن يخطئ فى الحساب، أو أن يخطئ فيه موسى عليه السلام، فصح أنها من توليد جاهل غث، أو من عابث سخر بهم، وكشف سوءاتهم»[2] والقاعدة هنا أن الله تعالى «لا يمكن أن يكذب فى دقيقة، ولا أن يكذب رسوله ﷺ عامدًا أو مخطئًا فى دقيقة، فيقره الله تعالى على ذلك»[3].

فكيف إذن يوجد هذا الخطأ فى ما يقرب من عام، وذلك عندما تتعرض التوراة مثلا لعمر جد نوح، عليه السلام:

فهى تذكر أن عمر متوشالح = ٩٦٩ سنة.

وأنه أنجب ابنه لامك، وعمره = ١٨٧سنة.

وعندما بلغ لامك = ١٨٢ سنة، ولد نوح.

أى أن عمر متوشالح عندما ولد حفيده نوح كان = ٣٦٩ سنة.

وبالتالى فإن عمر نوح كان = ٦٠٠ سنة، عند موت جده متوشالح.

لكن الحديث عن الطوفان يبين أن متوشالح لم يستوفِ الـ ٦٠٠ سنة[4]!

كما أن هناك خطأ آخر يبلغ عامين فى عمر سام بن نوح: «قال فى توراتهم إن نوحًا لما بلغ ٥٠٠ سنة ولد له يافث وسام وحام، ثم ذكر أن نوحًا إذ بلغ ٦٠٠ سنة كان الطوفان، ولسام يومئذ ١٠٠ سنة، وقال بعد ذلك: إن سام بن نوح لما كان ابن مائة سنة ولد له أرتكشاد، لسنتين بعد الطوفان، فهذا خطأ فى عامين!»[5].

وعندما تعدد التوراة أبناء يعقوب المولودين بالشام، الذين دخلوا معه مصر، تذكر أنهم كانوا - من زوجه ليئة - ستة ذكور، وابنة واحدة، وأن أولاد الذكور الستة كانوا = ٤ + ٥+ ٤+ ٥+ ٤+ ٣= ٢٥ فإذا أضفنا إلى هؤلاء الآباء الستة، الابنة: صار

---

(١) الفصل ١/ ١٥٠.

(٢) السابق نفس الصفحة.

(٣) السابق ١/ ١٥٩ .

(٤) السابق ١/ ١١٢، ١١٣.

(٥) السابق ١/ ١٢٤.

المجموع = ٣٢. ومع ذلك فالتوراة تعقب على ذلك قائلة: «وهؤلاء بنو ليئة، وعدد أولادها وبناتها ثلاثة وثلاثون!»[١].

لقد كانت هذه الأخطاء وأمثالها مبررًا لابن حزم لكى يعلن أن التوراة التى تشتمل على هذا الخطأ والخلط لا يمكن أن يوثق بنصها: «فوضح يقينا لكل من له أدنى فهم، يقينًا كما أن أمس قبل اليوم، أنها ليست من عند الله، ولا من أخبار نبى، ولا من تأليف عالم يتقى الكذب، ولا من عمل من يحسن الحساب، ولا يخطئ فيما لا يخطئ فيه صبى يحسن الجمع والطرح والقسمة والتسمية»[٢].

وهكذا أتاحت له هذه الأخطاء الفرصة للتعرف على مدى علم واضع ذلك النص المحرف للتوراة، وهو الأمر الذى جعله يعلن سخريته منه حين يقول: «إن الذى عمل لهم التوراة التى بأيديهم كان قليل العلم بالحساب، ثقيل اليد فيه جدًا»[٣].

(ب) أخطاء فى التاريخ:

* تذكر التوراة أن الله تعالى قال: «كل من قتل قابيل نفاديه إلى سبعة» ولا تناكر بين جميع فرق اليهود فى أن لامك هو الذى قتل قايين جد جد أبيه، وأنه لم يُقَد به، فنسبوا إلى الله تعالى الكذب لأنه وعده أن يفديه إلى السبعة ولم يفده.

وأيضًا فإن ذكر السبعة هنا حمق، لأن لامك الذى قتله هو الخامس من ولد قايين، وقايين هو الخامس من آباء لامك، فلا مدخل للسبعة هنا»[٤].

* وقال الله تعالى لإبراهيم: أنت تسير لآبائك بسلام، وتدفن بشيبة صالحة، والجيل الرابع من البنين يرجعون إلى هنا (أى بلاد الشام)، ويرد ابن حزم بأن الجيل الرابع من بنى إبراهيم هم إسحاق وإخوته، والجيل الثانى هم يعقوب وعيصا وبنو أعمامهم، والجيل الثالث أولاد يعقوب لصلب (يوسف وإخوته)، والجيل الرابع هم أولاد هؤلاء. ومن المعروف تاريخيًا أن الجيل الثالث والرابع هم الداخلون مصر، لا الخارجون منها بنص توراتهم وإجماعهم كلهم بلا خلاف من أحد منهم.

وإنما رجع إلى الشام بنص توراتهم وإجماعهم كلهم: الجيل السادس من أولاد إبراهيم.. وما رجع من الجيل الرابع، ولا من الجيل الخامس ولا واحد إلى الشام، وحاشا لله من أن يكذب فى خبره!»[٥].

(١) السابق ١/ ١٥٠.
(٢) السابق ١/ ١٢٨ .
(٣) السابق ١/ ١٨٤.
(٤) السابق ١/١٢١.
(٥) السابق ١/ ١٢٤، ١٢٥ .

(جـ) أخطاء فى الجغرافيا:

* ومن أمثلة ذلك ما ورد فى التوراة خاصًا بالأنهار الأربعة الخارجة من الجنة، وهنا يبين ابن حزم فساد هذا النص على أساس علم الهيئة، ويستشهد بمعلومات صحيحة عن منابع النيل، ومجرى الفرات، كما يعتمد على ما يسمى الآن بالجغرافيا الاقتصادية لكى ينقض ما ورد في التوراة حول وجود اللؤلؤ فى بلاد زويلة، ويقرر أن «بلاد زويلة ليس بها لؤلؤ أصلاً، وإنما هى فى.. بحر فارس، وبحر الهند»[١].

* وفى مجال تحقيق النبوءة التى وردت بأن «الله قال لإبراهيم: لنسلك أعطى هذا البلد من نهر مصر، النهر الكبير، إلى نهر الفرات» يبين ابن حزم أن النهر الكبير، المقصود به نهر الأردن، وهو من الناحية الجغرافية ليس بكبير، فهو لا يزيد على ستين ميلاً فقط![٢].

(د) طبائع العمران:

يقرر ابن حزم أن «الطبيعة لا تستحيل أبدًا، ولا يمكن تبدلها عند كل ذى عقل»[٣] وهذا معناه الاعتراف بالأساس الضرورى الذى تقوم عليه فكرة القانون العلمى، ومن بين مزايا هذا القانون أنه يتيح للإنسان أن يقيس الماضى على الحاضر. وإذا كان هذا أمرًا واضحًا فى الظواهر الطبيعية، فإن تطبيقه على حوادث التاريخ يعتبر أحد المنجزات الهامة لدى علماء المسلمين من أمثال ابن حزم، وبصورة أكثر تكاملاً عند ابن خلدون.

ومن الأمثلة فى هذا المجال ما ورد فى توراة اليهود من تحويل ماء النيل (كله) إلى دم، على يد موسى وهارون، وأن السحرة فعلوا مثل ذلك. وهنا يتساءل ابن حزم: أى ماء بقى بعد أن تحول ماء النيل كله إلى دم حتى يفعل السحرة منه ذلك؟ فإن ردوا بأن المصريين حفروا الآبار بجوار النيل، عاد عليهم بقوله: ومن أين يشرب أهل مصر فى الفترة ما بين حفر الآبار وتحويل النيل إلى دم؟![٤].

ومن ذلك أيضًا مبالغة التوراة الشديدة فى ذكر عدد بنى إسرائيل الخارجين من مصر. وقد قام ابن حزم بتتبع دقيق لتعداد الرجال القادرين على القتال فقط ممن هم فوق العشرين، وما يتبع ذلك من الأطفال والمسنين والنساء، مما يدل بوضوح على عدم احتمال الخبر للصحة.

---

(١) السابق ١/ ١١٨، ١١٩.
(٢) السابق ١/ ١٢٩.
(٣) السابق ٥/ ١٦.
(٤) السابق ١/ ١٥٦، ١٥٧.

بل إن ابن حزم يقوم بحصر المساحة التى قسمت عليهم، ومنها يتبين أيضًا عدم معقولية الخبر[1].

كذلك من الأمور التى تذكرها التوراة عدد المدن التى جرى توزيعها على أبناء يعقوب، وتقدر «بأربعمائة مدينة غير التى لا يحصيها الله». ويرد ابن حزم بأن المكان المشار إليه مازال موجودًا حتى الآن، وهو لا يزيد على ١٢ × ١٢ ميلاً[2].

النتيجة:

وهكذا من خلال فحص توراة اليهود فحصًا داخليًا وخارجيًا تبعًا لأصول منهج النقد التاريخى يتأكد أنها قد تعرضت لضروب كثيرة من التحريف، وأنها لا تمثل النص الإلهى الذى أنزله الله تعالى على موسى، عليه السلام، بل إن هذا النص الموجود بأيدى اليهود ليس سوى عمل بشرى محض، امتلأ بالكثير من الأخطاء، التى يكفى واحد منها فقط لنزع الثقة من مجموعه.

هذا هو الشق الأول من النتيجة. أما الشق الثانى فهو الخاص بصحة النص القرآنى ووثاقته.. والدليل على ذلك أنه لم يتعرض لشىء مما تعرضت له توراة اليهود، وكانت محافظة المسلمين عليه – عن طريق الرواية والتدوين تحقيقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [3]. وكذلك ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[4]. وصدق الله العظيم.

ملاحظات أخيرة:

١– يعتمد منهج النقد التاريخى عند ابن حزم على عناصر كثيرة مستمدة أساسًا من منهج علماء الحديث المسلمين، وخاصة فيما يتعلق بأصول الرواية، وضرورة اتصالها، والتثبت من أحوال الناقلين للأخبار... إلخ (نقد السند).

٢– يمثل منهج ابن حزم فى «نقد النصوص» خطوة هامة فى مجال تحليل المضمون، مع عدم إغفال علاقته بالكتاب، وبظروف العصر الذى كتب فيه.

٣– بالإضافة إلى تحقيق «الجمع بين نقد السند ونقد المتن». استعان ابن حزم بمجموعة متنوعة من المعارف – أو ما يطلق عليه فى مناهج البحث الحديثة: العلوم المساعدة – وهى العلوم التى تساعد الباحث على بلورة الموضوع الذى يتناوله، من أجل الوصول إلى نتيجة مقبولة.

(١) السابق ١/ ١٦٥ – ١٦٨ .
(٢) السابق ١/ ١٦٨ .
(٣) سورة القيامة، الآية ١٧ .
(٤) سورة الحجر، الآية ٩ .

٤- يعتبر قياس الماضى على الحاضر فى مجال التاريخ بصفة خاصة إنجازًا هامًّا لدى ابن حزم، وهناك احتمال كبير جدًّا فى أن ابن خلدون قد أفاد من هذه الفكرة فى مقدمته الشهيرة، وهذا مجال بحث لم يقم به أحد حتى اليوم.

٥- نتيجة لتطبيق منهج نقد النصوص القديمة تطبيقًا علميًّا صحيحًا لدى ابن حزم، فقد ظلت النتائج التى توصل إليها، فى مجال نقد توراة اليهود، محتفظة بقدر كبير من الصحة حتى اليوم.

خلال الخمسين سنة الأخيرة، تقدمت دراسة الفلسفة الإسلامية تقدمًا ملحوظًا. وأهم ما يميز تلك الفترة أن الدارسين المسلمين أنفسهم قد أصبح فى أيديهم زمام المبادرة، وقاموا بدور هام فى هذا التقدم.

أما الفترة السابقة على ذلك، وهى تمتد إلى ما يقرب من مائة عام، فكانت تقتصر تقريبًا على دراسات المستشرقين المتعددة حول الفلسفة الإسلامية، حتى ليمكن القول إن دراساتهم هى التى شكلت الإطار العام الذى دارت فيه موضوعات الفلسفة الإسلامية، وبرز فيه بعض أعلامها، وجرى فيه تقييم شامل لمعظم أعمالهم[1].

وعلى الرغم من تنوع اهتمامات المستشرقين، وتباين جنسياتهم ولغاتهم، فقد التقت أحكامهم العامة حول مجموعة من «المسلمات» التى شاعت بينهم، وكان من أهمها: أن المسلمين لم يكونوا سوى نقلة للفكر الإغريقى، لم يحققوا بدقة مصدرها، ومن ثم فقد جاء مضطربًا، كما أنهم لم يحسنوا فهمه ولا استيعابه. أما فكرهم الناتج عن احتكاكهم بالفكر الإغريقى، فليست فيه الأصالة الكافية، وهو لا يعدو أن يكون دراسة جدلية لقضية العلاقة بين الوحى والعقل، كما ظهر لدى بعض الفلاسفة والمتكلمين، أو بحثًا ذوقيًا متأثرًا بالمسيحية أو التراث الهندى، كما ظهر فى التصوف، والنتيجة أن المسلمين لم يقدموا للإنسانية شيئًا ذا بال فى ميدان الفكر الإنسانى[2].

وقد تلقف المؤرخون الغربيون هذه النتيجة، وانتشرت فى مؤلفاتهم، وتم تسجيلها فى دوائر المعارف لديهم، فضلاً عن تسربها إلى الكتب المدرسية والجامعية، وأصبح التراث الإسلامى (الهائل) لا يحظى فى المؤلفات الغربية بأكثر من عدة سطور هزيلة، لا تستوقف باحثًا، ولا تثير اهتمام قارئ.

---

(١) نحيل القارئ هنا إلى كتاب جـ. دى بور «تاريخ الفلسفة فى الإسلام» الذى ترجمه د. أبو ريدة، حيث يمثل نص هذا الكتاب خلاصة هذا المخطط الغربى للفلسفة الإسلامية كما شاع بين المستشرقين، وانتقل إلى عدد كبير من المثقفين فى العالم الإسلامى، ط. خامسة، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨١م.

(٢) انظر كتابنا: الفلسفة الإسلامية: مدخل وقضايا - الفصل الثانى بعنوان: قضية الأصالة فى الفلسفة الإسلامية ص ٤١ - ٦٦ حيث قدمنا أهم دعاوى المستشرقين ضد الفلسفة الإسلامية، وقمنا بالرد عليها، ط. ١٩٨٥م.

وكان من الطبيعى فى مقابل هذا الموقف المتحامل أن يتكون رد فعل إسلامى لإثبات أصالة المسلمين فى مجال الفكر، والتأكيد على ما توصلوا إليه من نظريات مبتكرة، وما ظهر فيهم من فلاسفة متميزين. ويلاحظ أن الذين قاموا برد الفعل هذا هم أنفسهم تلاميذ المستشرقين أى العرب والمسلمون الذين أكملوا دراساتهم فى جامعات أوربا وتزودوا باللغات الأجنبية، واطلعوا على تلك «الدعاية» العلمية الكبرى التى أشاعها مستشرقو القرن التاسع عشر فى أوربا، ولكنهم رفضوها بقوة، وكرسوا جهودهم لبيان زيفها وتهافتها.

ولم يكن رد الفعل الفكرى منفصلاً عن رد الفعل القومى الذى أخذ يتزيد لدى المسلمين فى مواجهة الاستعمار العسكرى والسياسى لبلادهم؛ لذلك فإننا لا ندهش حين نجد بعض المصلحين السياسيين والاجتماعيين من أمثال الأفغانى ومحمد عبده فى مقدمة من حاولوا إثبات الأصالة الفكرية لدى المسلمين، والرد على دعاوى المستشرقين فى هذا المجال[١].

لكن الدراسة المنهجية المنظمة للفلسفة الإسلامية إنما تظهر بصفة خاصة لدى عدد من أساتذة الجامعات، وفى مقدمتهم المفكر الهندى محمد إقبال (ت ١٩٣٨) والعالم المصرى الشيخ مصطفى عبدالرازق (ت ١٩٤٧) ومجموعة من أساتذة الفلسفة الإسلامية فى مصر أمثال: إبراهيم مدكور، وأبو العلا عفيفى، وعلى سامى النشار، ومحمد أبو ريان، وأحمد أمين، وأحمد فؤاد الأهوانى، وأبو ريدة، ومحمود قاسم، وعبدالحليم محمود، ومحمد مصطفى حلمى، ومحمد عبدالله دراز، وعبدالرحمن بدوى، وغيرهم[٢].

والمتأمل فى السيرة العلمية لكل واحد من هؤلاء الرواد يجد أنها – فى حد ذاتها – رد عملى على مزاعم المستشرقين الذين رموا المفكرين المسلمين بعدم التخصص، وبالكتابة فى مجالات متباعدة، وهو الأمر الذى أبعد دراساتهم عن العمق، ووسمها بالسطحية. فقد تخصص كل واحد من هؤلاء الأساتذة فى «مجال واحد» من مجالات الفلسفة الإسلامية، بل إن معظمهم كرس حياته كلها للاهتمام بموضوع رئيسى، وبعضهم ارتبط اسمه العلمى بشخصية واحدة من فلاسفة المسلمين القدامى.

---

(١) نقصد هنا رد الأفغانى على الفيلسوف الفرنسى رينان، ورد محمد عبده على كل من هانوتو وفرح أنطون انظر «الأعمال الكاملة» لكل منهما بإشراف د. محمد عمارة.

(٢) انظر بحثنا بعنوان: الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث فى «دراسات عربية وإسلامية» جـ٦ .

ولم يقتصر نشاط هؤلاء الرواد فى مجال الفلسفة الإسلامية على وضع المؤلفات التى كتب معظمها أولاً باللغات الأجنبية وبخاصة الفرنسية والإنجليزية، ثم ترجمت بعد ذلك إلى اللغة العربية، وإنما امتد إلى شغل مناصب علمية هامة فى الجامعات المصرية الناشئة حينئذ، ورئاسة أقسام الفلسفة بها، وتوجيه طلاب الدراسات العليا إلى البحث فى الفلسفة الإسلامية، والمساهمة فى نشر عدد كبير من أهم نصوصها المخطوطة، وإلقاء الضوء على محتواها، وبيان قيمتها العربية والعالمية، وذلك بالإضافة إلى وضع معاجم لتراجم الفلاسفة المسلمين، وأخرى للمصطلحات الفلسفية العربية(١).

ولاشك فى أن لكل واحد من هؤلاء الرواد شخصيته العلمية المتميزة فى دراسة الفلسفة الإسلامية، وكذلك اتجاهه العام، ومنهجه المحدد، وإذا كان «المنهج» بصفة خاصة هو العصب الذى يسرى فى كل أعمال الباحث، ويكاد يحدد اتجاهه الفكرى، ويستقطب أفكاره الرئيسية، فقد اتجهنا - فى هذا الفصل - إلى تناول ثلاثة مناهج لدى ثلاثة من كبار رواد الفلسفة الإسلامية، وهم محمد إقبال، ومصطفى عبدالرازق، وإبراهيم مدكور(٢).

وسبب اختيارنا لهؤلاء الثلاثة بالذات يرجع إلى عدة أسباب، أولاً: أنهم من كبار الرواد الأوائل فى دراسة الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث، ولهم دورهم الأساسى فى تأكيد مكانتها الحديثة بين فروع المعرفة الإسلامية، وثانيًا: أن كلا منهم قد حدد منهجًا متميزًا لدراسة الفلسفة الإسلامية، وحاول فى الوقت نفسه تطبيقه على بعض الموضوعات التى اختارها. وأخيرًا: فإن منهج كل منهم مازال محتفظًا بقيمته فى مجال الدرس الفلسفى المعاصر، وخاصة فى الجامعات، وبه أخذ الكثير من أساتذة الجيل التالى لهم، وعلى أساسه يسير معظم الباحثين الشبان حاليًا فى ميدان الفلسفة الإسلامية.

ومن ناحية أخرى، فإن هؤلاء الرواد الثلاثة يشتركون فى عدة نقاط تجعل من المقارنة بينهم عملاً مشروعًا، فهم ممن تثقفوا فى البداية بثقافة إسلامية أصيلة، ثم أكملوا تعليمهم العالى فى الجامعات الغربية، واطلعوا هناك على مسيرة الفكر العالمى، واتصلوا بكبار المستشرقين الذين كانت لهم مواقف معينة من الفلسفة

(١) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ١/ ٢٥، ط. دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣م.

(٢) انظر الفصل الثانى من الكتاب.

الإسلامية بخاصة، ومن حضارة الإسلام بصفة عامة. أما ردود فعلهم تجاه هذه المواقف فلم تكن عاطفية أو سطحية، وإنما تمثلت فى دراسات موضوعية، استفادت إلى حد كبير من منهج البحث العلمى الحديث، وقامت بتحليل عدد من النظريات والمذاهب الإسلامية تحليلاً فلسفيًا يبين جوانبها الخفية، ويثبت فى نفس الوقت عمقها وأصالتها.

وسوف نتناول فيما يلى منهج كل واحد من هؤلاء الرواد الثلاثة، محاولين بيان خطواته، والكشف عن أهم عناصره، مع التركيز على اتجاهه العام، ودوافعه الرئيسية. وفى النهاية «تعقيب» يجمع بعض ملاحظاتنا العامة على المناهج الثلاثة.

أولاً: المنهج عند مصطفى عبدالرازق:

يرتبط تكون المنهج عند مصطفى عبدالرازق بالظروف التاريخية والحاضرة التى تمت فيها دراسة الفلسفة الإسلامية. وقد لاحظ أن هناك طائفتين قامتا بمثل هذه الدراسة:

(أ) طائفة المستشرقين الذين يسعون لاستخلاص عناصر أجنبية فى الفلسفة الإسلامية، قاصدين بذلك إلى ردها إلى مصدر غير عربى ولا إسلامى، وليكشفوا بذلك عن أثرها فى توجيه الفكر الإسلامى.

(ب) طائفة الإسلاميين الذين ينحصر همهم فى تقدير قيمة الفلسفة الإسلامية بميزان الدين[1].

والواضح منذ البداية أن مصطفى عبدالرازق لا يوافق على أى من هذين الاتجاهين، ويرى فيهما ظلمًا لحق الفلسفة الإسلامية؛ لذلك فإنه يقترح منهجًا آخر مغايرًا لهذه المناهج، وهذا المنهج يتمثل فى تلمس عناصر النظر العقلى الإسلامى - فى سذاجته الأولى - وتتبع مدارجه فى ثنايا العصور، وأسرار تطوره.

إن هذا «النظر العقلى» يوجد لدى العرب أنفسهم قبل مجيء الإسلام. ولكنه يبدأ بالإسلام نفسه بداية جديدة. فقد شجع القرآن الكريم على النظر والتأمل العقلى،

---

(١) اعتمدنا فى استخلاص آراء مصطفى عبدالرازق حول المنهج على كتابه الرئيسى «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٤م.

والتدبر فى آيات الله فى الأنفس والآفاق، كما حث المسلمين على ضرورة استخدام العقل لفهم القرآن الكريم من ناحية ولاستنباط الأحكام من نصوصه، ومن السنة النبوية من ناحية أخرى.

وقد استجاب المسلمون لذلك منذ البداية، فأقبلوا على (الاجتهاد) فى مجال الفروع، أو الأحكام، وما لبثوا أن تكونت لديهم نتيجة ممارستهم الاجتهاد العقلى، عناصر علم إسلامى أصيل، هو علم أصول الفقه، الذى يرى مصطفى عبدالرازق أنه «علم فلسفى»، وأنه بالتالى ينبغى أن يعتبر جزءًا أساسيًا من أجزاء الفلسفة الإسلامية.

لكنَّ هناك مجالاً ثانيًا تطور هو الآخر نتيجة النظر العقلى الذى دعا إليه الدين، وشجع عليه الرسول ﷺ، وهو التصوف[1].

وهكذا يثبت مصطفى عبدالرازق وجود مجالين أساسيين من مجالات الفلسفة الإسلامية، تمت نشأتهما فى حضن الإسلام، واكتمل نموهما قبل أن تَفِدَ الفلسفة الإغريقية التى حاول المستشرقون - بكل الطرق - أن يجعلوا منها المحرك الرئيسى للفكر الفلسفى فى الإسلام.

ويمكن القول بأن منهج مصطفى عبدالرازق هو «منهج تاريخى» فى المقام الأول؛ لذلك نجده يعنى بتتبع البداية الحقيقية لظاهرة النظر العقلى فى الإسلام، حتى ولو أداه ذلك إلى مخالفة المسلمات العامة التى يكاد يجمع عليها الباحثون، ولكنها - عند التمحيص الدقيق - لا تصمد لأولى ملاحظات النقد.

فمثلاً من كان يتصور أن يؤدى تلمس عناصر النظر العقلى - الذى سيئول فيما بعد إلى فكر فلسفى خالص - أن يتحول ميدان البحث من مجال الفلسفة إلى مجال الفقه، أو تاريخ التشريع[2] وتلك هى «الإضافة الجديدة» لمصطفى عبدالرازق

(١) السابق، المقدمة.

(٢) يمكن الإشارة هنا إلى نقد د. محمد عابد الجابرى لمنهج مصطفى عبدالرازق، وخلاصته: أن الاجتهاد بالرأى، وبالتالى أصول الفقه لا يؤدى بنا حتمًا إلى الفلسفة بالمعنى الاصطلاحى للكلمة، فلسفة الكندى والفارابى.. بل يسير بنا فى خط مواز لهما تمامًا، وهو خط الفقهاء والمتكلمين المعادين للفلسفة. ثم يقول: وهكذا ينتهى بنا المنهج التاريخى لصاحب (التمهيد) إلى عكس ما أراده منه: إلى تأكيد (لا أصالة الفلسفة الإسلامية (كذا) ص ١٣٨ - ١٤٣ الخطاب العربى المعاصر ط ٢، بيروت ١٩٨٥. ويمكن أن نرد هنا بأن اعتقاد د. الجابرى فى الفلسفة بالمعنى الاصطلاحى للكلمة، هو الذى دفعه إلى توجيه انتقاده السابق. ونحن نخالفه أساسًا فى ذلك: فليست هذه الفلسفة سوى مجال واحد من مجالات الفكر الإسلامى =

فى مجال الدرس الفلسفى الحديث. وليس من الصعوبة أن نقف على نشأة هذه الفكرة لديه: فقد هاله أن يُرجع الباحثون الغربيون الفكر الفلسفى فى الإسلام إلى أصل أجنبى، يتمثل فى الفلسفة اليونانية التى بدأت ترجمتها مع بداية العصر العباسى، أى قرب منتصف القرن الثانى الهجرى، ومعنى ذلك إغفال جهود المسلمين على مدى قرن ونصف، استطاعوا فيه أن ينشروا الإسلام فى معظم بقاع الأرض، وأن يرسوا فيه دعائم حضارة متميزة.

ومن ناحية أخرى، فإن القرآن الكريم والسنة النبوية يفيضان بالتوجيهات المباشرة لضرورة استخدام العقل، وإطلاق ملكاته. صحيح أن القرآن الكريم قد نفّر المسلمين من الجدل فى أمور العقائد – وهذا أمر أثبتت تجارب المسلمين وغير المسلمين صحته – لكنه حثهم على استخدام الحكمة، والاستفادة منها، وقد ذهب معظم العلماء والمفسرين إلى أن الحكمة (وما يدور حول مشتقاتها اللغوية) ترجع إلى التفقه فى دين الله، والعمل به.

ومن المعروف أن هذا التفقه هو الذى أدّاهم إلى الاجتهاد، ودرّب ملكاتهم العقلية على طرقه ومناهجه، حتى تم لهم أخيرًا ضبطها فى علم أصول الفقه الذى يعتبر بالنسبة للعلوم الشرعية كالمنطق بالنسبة لسائر العلوم النظرية الأخرى.

يقول مصطفى عبدالرازق: «من أجل هذا رأينا أن البحث فى تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعى، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلى الإسلامى فى سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها فى أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل فى نطاق البحث العلمى، ومن بعد أن صارت تفكيرًا فلسفيًا»[1] وهو فى هذه الفقرة، يحدد المنهج وهدفه فى آن واحد. وتتمثل نقطة البدء فى كشف الباحث عن منبع «الاجتهاد بالرأى» وتتبع أدواره المختلفة منذ عهد الرسول، ﷺ، إلى أن صار نسقًا من أساليب البحث العلمى، له أصوله وقواعده.

= بمعناه الواسع (الذى دعا إليه معظم رواد الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث ومنها: علم الكلام، والتصوف، والدراسات الأخلاقية، والنفسية... إلخ). والذى ينبغى تحليل مكوناته ابتداء من بنيته الأساسية، واعتبار الظروف التاريخية التى تكون فيها. أما أن نسقط عليه – تعسفًا – التصنيف الأوربى للفلسفة، بحيث نستبعد منه بعض مكوناته؛ لأنها لا تتمشى مع هذا التصنيف، فهذا ما قام منهج مصطفى عبدالرازق ومن بعده إبراهيم مدكور لتنفيذه، وإثبات العكس منه تمامًا.

(١) التمهيد، ص ١٠١ .

ويؤكد مصطفى عبدالرازق أنه يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين، والترتيب الطبيعى يقضى بتقديم السابق على اللاحق، ولأن هذه الناحية أقل نواحى التفكير الإسلامى تأثرًا بالعناصر الأجنبية فهى تمثل لنا هذا التفكير مُخْلَصا بسيطًا يكاد يكون مسيرًا فى طريق النمو بقوته الذاتية وحدها، فيسهل بعد ذلك أن نتابع أطواره فى ثنايا التاريخ، وأن نتقصى فعله فيما اتصل به من أفكار الأمم(١).

وهكذا نرى أن المنهج عند مصطفى عبدالرازق يتكون تبعًا للهدف الذى يتوخاه، وهو إثبات أصالة الفكر الإسلامى، وبيان أن هذا الفكر لم ينشأ نتيجة عوامل خارجية عنه منذ البداية، وإذا كانت هذه العوامل قد عرضت له فيما بعد، فإنما حدث ذلك بعد أن تكون هذا الفكر، وأصبحت له ذاتيته الخاصة. وهو لا يرفض أن يحدث التأثير والتأثر، فهذا أمر طبيعى فى مجال الثقافات، ولكنَّ طمس معالم الفكر الإسلامى الذاتى يعتبر نوعًا من «الاتهامات العنصرية التى لا يسندها علم ولا حق»(٢)، وينبغى على البحث الغربى أن يتجرد عنها، وأن يعتمد على الموضوعية والنزاهة العلمية التى تنصف الفكر الإسلامى، وتعطى لكل ذى حق حقه(٣).

ومن الجدير بالذكر أن منهج مصطفى عبدالرازق لدراسة الفلسفة الإسلامية لم يكن مجرد اقتراح اكتفى هذا الباحث الأصيل بمجرد عرضه، وبيان أهميته، وإنما الجيد فى عمله أنه جعل من كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» تطبيقًا عمليًا لهذا المنهج. ولا شك فى أن ثقافة مصطفى عبدالرازق الأزهرية قد جعلته مؤهلاً للقيام بهذا التطبيق. ومن المعروف أن هذه الثقافة تقوم على دراسة عميقة للفقه الإسلامى: تاريخه و مذاهبه، ولغته ومشكلاته. ومن هنا جاء تتبعه لمسيرة «الاجتهاد بالرأى» تتبعًا تاريخيًا وتحليليًا واعيًا، استطاع أن يثبت من خلاله سعة مجال العقل فى فهم الشريعة، والحرية التى تمتع بها المسلمون الأوائل فى فهمها.

والنتيجة أنه إذا كان المستشرقون قد اتهموا الفكر الإسلامى بتبعيته للفكر الإغريقى الذى لم يفد عليه إلا ابتداء من منتصف القرن الثانى الهجرى، فإن

(١) السابق، ص ١٢٣ . (٢) السابق ، ص ٢٨.

(٣) السابق، ص ٢٨ .

مصطفى عبدالرازق ينقل ميدان الأصالة الإسلامية إلى مجال الفقه: حيث نشطت فيه مجموعة من أذكى العقول، بقوة عوامل ذاتية خالصة، وظروف محلية، بالإضافة طبعًا إلى ما اشتملت عليه مصادر الإسلام الرئيسية (القرآن والسنة) من دعوة إلى البحث عن الحق، والاجتهاد فى طلبه، وقد كان انطلاق العقل فى هذا الميدان بداية حقيقية لانطلاقه فى سائر الميادين الأخرى (علم الكلام، التصوف... إلخ) من جوانب الحضارة الإسلامية.

ثانيًا: المنهج عند محمد إقبال:

تعرض محمد إقبال لنفس الظروف التى تعرض لها مصطفى عبدالرازق، ويهمنا فى هذا الصدد أن نشير إلى حملة انتقاص المستشرقين من الفكر الإسلامى على أساس اعتباره مجرد صدى أو نقل للفلسفة الإغريقية. أما الطريق الذى اختاره إقبال للرد على تلك الدعوى فهو أن القرآن الكريم قد دعا المسلمين إلى العمل، ودفعهم إلى التجربة، على حين تمثل أثر الفلسفة الإغريقية – الذى ركز المستشرقون عليه – لم تكن له نتائج إيجابية لدى المسلمين، وإنما كان – على العكس – معوقًا لهم عن فهم تعاليم الإسلام على نحو صحيح. يقول إقبال:

«إن الفلسفة اليونانية – على ما نعرف جميعًا – كانت قوة ثقافية عظيمة فى تاريخ الإسلام، ولكن التدقيق فى درس القرآن الكريم، وفى تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التى نشأت ملهمة بالفكر اليونانى، يكشفان عن حقيقة بارزة هى أن الفلسفة اليونانية مع أنها وسّعت آفاق النظر العقلى عند مفكرى الإسلام – غشّت على أبصارهم فى فهم القرآن»[1].

وهو يؤكد أن المسلمين منذ تلقوا الفكر اليونانى، قد مضى عليهم أكثر من قرنين من الزمان قبل أن يتبين لهم فى وضوح غير كاف أن روح القرآن تتعارض فى جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة. وقد نجم عن إدراكهم هذا نوع من الثورة الفكرية، لم يدرك أثرها الكامل حتى يومنا هذا[2].

وهكذا يتضح منذ البداية أنه على الرغم من اتحاد الظروف التى تعرض لها كل من مصطفى عبدالرازق ومحمد إقبال، فقد اختار كل منهما حله الخاص به،

---

(١) تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود، ص ٨ ط ثانية، القاهرة ١٩٦٨م.

(٢) السابق، ص ٩ .

وبالتالى بنى تصوره للفلسفة الإسلامية من وجهة نظر معينة: فبينما راح مصطفى عبدالرازق يثبت أن الفكر الإسلامى الأصيل قد تكون قبل ورود الفلسفة الإغريقية، محاولا البرهنة على ذلك فى مجال البحث الفقهى الذى اكتمل نضجه بوضع علم أصول الفقه.. فإن محمد إقبال يعترف بأثر الفلسفة الإغريقية على المسلمين، بل ويعظّم هذا الأثر، لكنه يصف هذا الأثر بالسلبية، ويجعله سببًا فى تحويل أنظارهم عن الطريق الصحيح الذى دعاهم إليه القرآن.

وقبل أن نعرض لمنهج إقبال فى دراسة الفلسفة الإسلامية، ينبغى أن نشير إلى نقطة أساسية كان لها أثرها الكبير فى بناء هذا المنهج، يرى إقبال أن التفكير الدينى فى الإسلام ظل راقدًا خلال القرون الخمسة الأخيرة، وأنه قد أتى على الفكر الأوربى زمن تلقى فيه وحى النهضة عن العالم الإسلامى(١)، وهكذا فإن الحضارة الغربية – وخاصة فى جانبها العقلى– ليست، فى نظر إقبال، إلا ازدهارًا لبعض الجوانب الهامة فى ثقافة الإسلام(٢) ، ويترتب على ذلك أنه لن يكون من التبعية فى شىء أن يلجأ الباحث المسلم فى العصر الحديث إلى الثقافة الغربية ليستمد منها ما يجده مناسبًا لبناء فكر إسلامى معاصر؛ أى أن هذا العمل يكون من قبيل (هذه بضاعتنا ردت إلينا)!

ومن ناحية أخرى، لابد من الاعتراف – تبعًا لإقبال – بأن أوربا خلال جميع القرون التى أصيب فيها المسلمون بجمود الحركة الفكرية «راحت تدأب فى بحث المشكلات الكبرى التى عنى بها فلاسفة الإسلام وعلماؤه عناية عظمى، ومنذ العصور الوسطى، وعندما كانت مدارس المتكلمين فى الإسلام قد اكتملت، حدث تقدم لا حد له فى مجال الفكر والتجربة، وكان من نتائج امتداد سلطان الإنسان على الطبيعة أن بعث فيه ذلك إيمانًا وإحساسًا جديدين بتفوقه على القوى التى تتألف منها بيئته، فظهرت وجهات نظر جديدة، وحررت مرة ثانية المشكلات القديمة فى ضوء التجربة الحديثة، وظهرت مشكلات من نوع جديد»(٣).

والنتيجة لهذا أنه لابد لدارس الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث أن يستفيد مما طرأ على التجربة الفكرية فى أوربا من تقدم فى مجال عمله الخاص الذى يتمثل فى إعادة بناء أو صياغة الفكر الإسلامى بصورة جديدة تتمشى وروح العصر الجديد.

---

(١) السابق، ص ١٣. (٢) السابق، ص ١٤ .

(٣) السابق، نفس الصفحة.

فى هذا السياق إذن نستطيع أن نفهم غرض إقبال فى تقديمه الهام والمركز لمجموعة المحاضرات التى يتكون منها كتابه «تجديد التفكير الدينى فى الإسلام»؛ حيث يقول: «إننى أحاول بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديدًا، آخذًا بعين الاعتبار: المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور فى نواحيها المختلفة.. واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا»[1].

ما هى خطوات المنهج عند إقبال؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب قراءة فاحصة لكتاب «تجديد التفكير الدينى فى الإسلام» الذى يتكون من ست محاضرات، طبق فيها إقبال «منهجه المقترح» دون أن يحرم القارئ من بعض الإشارات النظرية المتناثرة إلى ملامحه العامة، ويمكن تحديد خطوات هذا المنهج فيما يلى:

أولاً: اختيار موضوعات محددة تمثل نظريات متميزة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية القديمة.

ثانيًا: إعادة تناولها بأسلوب علمى معاصر، يقوم على تحليلها تحليلا نقديًا صارمًا، واستبعاد ما بها من عناصر ضعيفة أو متهافتة، والتركيز على ما فيها من عناصر القوة والحيوية.

ثالثًا: مقارنتها بما توصل إليه الفكر الغربى الحديث من نتائج، حتى تظهر قيمتها الإنسانية والعالمية.

وعلى أساس هذا المنهج، استطاع إقبال أن يتناول عدة نظريات أساسية من بينها نظرية الجوهر الفرد، ونظرية ختام النبوة، ونظريات إثبات وجود الله، وفكرة الاجتهاد، وفكرة الزمان، والتجربة الدينية والصوفية.

وسوف نتوقف هنا عند نموذج واحد يبين منهج إقبال، ويتعلق هذا النموذج بفكرة الجوهر الفرد التى استخدمها الأشاعرة لإثبات حدوث العالم، وبالتالى قدم الله تعالى.

فى البداية، يقرر إقبال أن فكرة الجوهر الفرد فكرة إسلامية أصيلة، قال بها الأشاعرة (الذين يعتبرهم إقبال أصحاب أسلم مذهب فى علم الكلام عند

---

(١) السابق، ص ٢، وهو يشير إلى نفس المعنى فى الصفحات ١٤، ١٥، ٣٥، ٧٤، ٨٦.

المسلمين، وهو أكثر المذاهب انتشارًا حتى الآن) [1] وذلك ردًا على السؤال التالي:

- ما الطريقة التى تبدأ بها قوة الله الخالقة فى الخلق؟

فهم يذهبون إلى أن الله تعالى يبدأ بخلق الجوهر الفرد، أو الجزء الذى لا يتجزأ، ويظهر أنهم أقاموا رأيهم على هذه الآية الكريمة: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر: الآية ٢١].

وترجع أهمية هذه النظرية عند إقبال إلى أنها تعتبر أول دليل على التمرد العقلى من جانب المسلمين على مذهب أرسطو، القائل بعالم ثابت، ومن أوائل من عرضوها: أبو هاشم من البصرة، وأبو بكر الباقلانى من بغداد، ثم نقلها بقدر كبير من التنسيق الفيلسوف اليهودى موسى بن ميمون فى كتابه (دلالة الحائرين). أما المستشرق ماكدونالد فإنه عندما وجد أن هذه النظرية لا تمت بصلة إلى الفلسفة الإغريقية، حاول أن يتلمس شبهًا واهيًا بينها وبين آراء إحدى الفرق البوذية، وذلك حتى ينزع أصالة المسلمين فى اختراعها.

وتبعا لعرض إقبال، يقول الأشاعرة: إن العالم يتألف من أشياء اصطلحوا على تسميتها بالجواهر، وهى أجزاء متناهية فى الصغر بحيث لا تقبل التجزؤ والانقسام، وبما أن خلق الله للحوادث مستمر غير منقطع، فإن عدد الجواهر لا يمكن أن يكون متناهيًا. ففى كل لحظة يخلق فى الوجود جواهر جديدة، وهكذا يصبح العالم فى نمو مستمر، كما جاء فى القرآن الكريم: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾[سورة فاطر: الآية ١].

وماهية الجوهر غير موجودة، ومعنى هذا أن الوجود عرض يلحقه الله بالجوهر، وقبل أن يلحقه الوجود، يظل كما لو كان كامنًا فى قدرة الله الخالقة، وليس يعنى وجوده أكثر من تجلى القدرة الإلهية للعيان.

وعلى هذا فالجوهر ليس فى طبيعته جرم، وإنما له وضع لا يشغل مكانا، وباجتماع الجواهر بعضها إلى بعض تصبح ممتدة وتحدث مكانا. وابن حزم، ناقد مذهب الجوهر الفرد، يلاحظ فى دقة أن نص القرآن الكريم لم يفرق بين الخلق والشىء المخلوق، فما نسميه «شيئًا» هو إذن فى طبيعته اللازمة له.

(١) السابق، ص ٨٠ .

على أن من العسير علينا أن نرسم صورًا عقلية لفكرة (التجوهر). والطبيعيات الحديثة أيضًا تتصور الذرة التى لها كم طبيعى معين على أنها (عملية). ولكن - كما بين الأستاذ أدنجتن - لم يتيسر حتى الآن تكييف (نظرية الكم الطاقى) تكييفا دقيقًا، وإن كان هناك رأى غامض يقول إن ذرية الطاقة هى القانون العام، وإن ظهور الإلكترونات يتوقف عليها بوجه ما[١].

لكن إذا كان الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن المكان يحدث عن انتظام الجواهر، فإنهم عجزوا عن تفسير الحركة بوصفها انتقال الجسم من جميع نقاط الفراغ المتوسطة بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء. ومثل هذا التفسير يؤدى بالضرورة إلى إثبات وجود حقيقة الخلاء، وجود استقلال[٢].

ولكى يخرج المتكلمون من مأزق القول بالخلاء، لجأ النظام - وهو معتزلى - إلى القول بالطفرة، فتخيل الجسم: لا على أنه يمر بجميع النقاط المنفصلة فى الفراغ، بل على أنه يثب من موضع إلى آخر. وهو يرى بناء على ذلك أن السرعة فى الحركة السريعة لا تختلف عنها فى الحركة البطيئة. ولكن السكنات أو نقاط الوقوف فى الحركة البطيئة تكون أكثر منها فى الحركة السريعة. ويعلق إقبال على ذلك قائلا: وإنى أعترف بأنى لا أفهم تماما حل هذه المعضلة بالقول بالطفرة، ولكنى أذكر أن دراسة الذرة فى الطبيعيات الحديثة صادفت معضلة شبيهة بهذه، وأن الفرض الذى قيل لحلها كان شبيها بقول النظام بالطفرة[٣].

وعلى الرغم من الانتقادات الأخرى التى يوجهها إقبال لنظرية الأشاعرة فى الجوهر الفرد، فإنه يقرر أن هذه النظرية «أقرب إلى روح القرآن من نظرية أرسطو التى تقوم بعالم ثابت»[٤]، ثم يقول:

«إنه قد أصبح واجبا على علماء الإسلام - فيما يقبل من الأيام - أن يعيدوا بناء هذه النظرية العقلية البحتة، و أن يحكموا الصلات بينها وبين العلم الحديث الذى يظهر لنا أنه متجه فى نفس الاتجاه»[٥].

وهكذا تتضح - فى منهج إقبال - محاولة المقارنة والدعوة إليها أيضًا بين ما فى الفكر الإسلامى من عناصر تقارب، أو تشبه ما يوجد فى الفكر الغربى

(١) ص ٨١، ٨٢ . (٢) السابق، ص ٨٢ .
(٣) السابق ص ٨٢، ٨٣. (٤) السابق، ص ٨٤ .
(٥) السابق، نفس الصفحة.

الحديث. والباحث المسلم حين يقوم بهذه المقارنة ينبغى أن يتخلص تمامًا من «عقدة النقص» التى قد توحى له بأنه فى موقف التابع الضعيف، وإنما عليه أن يدرك جيدًا أن ما فى الحضارة الغربية الحديثة من منجزات - فكرية بصفة خاصة - إنما ترجع فى أصولها إلى جذور إسلامية قديمة.

لكن مثل هذه المقارنة لا يمكن أن تتم إلا بعد أن يقوم الباحثون المسلمون بفحص دقيق للفكر الإسلامى القديم، ويتطلب هذا نقدًا جريئًا بدون مجاملة، حتى يتيسر لهم استبعاد الضعيف أو المتهافت، والإبقاء على الصالح الصحيح.

ومما لا شك فيه أن مثل هذا المنهج يتيح للباحث الجيد فرصًا هائلة لاكتشافات جديدة، وخاصة عندما يغوص فى أعماق التراث الإسلامى، أو عندما يقوم بعملية المقارنة الحديثة.

ثالثًا: المنهج عند إبراهيم مدكور:

يعد إبراهيم مدكور واحدًا من أهم الرواد العرب فى دراسة الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث. وأعماله المتعددة فى هذا المجال تشهد له بقدر كبير من الأصالة والتميز، ويرجع اهتمامه بـ (المنهج) - الذى يهمنا هنا - إلى أبحاثه الأولى التى كتبها بالفرنسية حول: مكانة الفارابى فى الفلسفة الإسلامية[(١)]، ثم منطق أرسطو فى العالم العربى[(٢)]. لكن أبرز أعماله فى هذا الميدان يتمثل فى كتابه المسمى «فى الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه» الذى أصبح الآن مرجعًا أساسيًا لا يكاد يستغنى عنه باحث حديث فى الفلسفة الإسلامية[(٣)].

عاصر إبراهيم مدكور كلا من مصطفى عبدالرازق ومحمد إقبال، وعاش فى نفس العصر الذى عاشا فيه، وتعرض - كما سبقت الإشارة - إلى نفس الظروف التى تعرض لها زميلاه، ومنها تلك الحملة الغربية على الفلسفة الإسلامية، والفكر الذى أبدعه المسلمون، وكان رد الفعل الطبيعى أن ينهض للتصدى لتلك

---

(١) La place d'al-farabi dans l'ecole philosophique musulmane, Paris 1984.
وترجمته : مكانة الفارابى فى المدرسة الفلسفية الإسلامية.

(٢) عنوان بالفرنسية: L'organon d'Aristote dans le monde arabe, Paris, 1946
وترجمته: منطق أرسطو فى العالم العربى، وقد قمنا بترجمة الفصل الأخير منه تحت عنوان: المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام، فى الفصل الأخير من هذا الكتاب.

(٣) طبعة دار المعارف بالقاهرة فى جزأين: جـ ١، ط. ثالثة ١٩٨٣، جـ٢، ١٩٨٣م.

الحملة، محاولا إثبات «الأصالة»، ومستعينًا بثقافته العميقة فى التراث العربى والإسلامى، وباطلاعه الواسع على الثقافة الغربية من خلال اللغتين: الفرنسية والإنجليزية.

وفى دفاعه عن الفلسفة الإسلامية، لم يتبع إبراهيم مدكور نفس الطريق الذى سلكه مصطفى عبدالرازق (بمحاولة ارتياد مجال جديد تتميز فيه بوضوح خصائص العقلية العربية، وتبرز الروح الإسلامية الخالصة، وهو مجال الاجتهاد بالرأى الذى صب، فيما بعد، فى علم أصول الفقه) ولم يتبع كذلك طريق إقبال (بمحاولة إعادة بناء أو صياغة الفلسفة الإسلامية أو بعض عناصرها، مع الاستعانة بآخر ما توصل إليه الفكر الغربى من نتائج، وما بلغه من تطور) وإنما قام دفاع مدكور على أساس أن الفلسفة الإسلامية - كما وردت إلينا فى مؤلفاتها الأصلية - قد تأثرت فى جانب كبير منها بالتراث الإغريقى القديم، ولكنها أثرت أيضًا فى الفكر الغربى الذى نقل أوربا من عصورها الوسطى إلى عصر النهضة، فالعصر الحديث، ومن ثم تكون الفلسفة الإسلامية «حلقة وسطى» فى تاريخ الفكر البشرى: استفادت مما سبقها، وأفادت ما جاء بعدها. وهكذا من خلال هذا الدور الهام تبرز مكانة الفلسفة الإسلامية التى اتهمت ظلما وتحاملا بالتبعية، أو التهافت، أو التلفيق من جانب عدد لا يستهان بهم من المستشرقين والباحثين الغربيين[1].

وقبل أن نتتبع مراحل المنهج وملامحه العامة لدى إبراهيم مدكور، لابد من الإشارة إلى تصوره الخاص لمجالات الفلسفة الإسلامية؛ وذلك نظرا لما يقوم به هذا التصور من أثر بالغ فى تحديد المنهج لديه. ويقوم هذا التصور على أن الفلسفة الإسلامية تدور فى ثلاث دوائر رئيسية متجاورة، ولكنها فى نفس الوقت ليست منقطعة الصلة فيما بينها، كما أنها ليست منقطعة الصلة بما حولها من دوائر أخرى، غفل المستشرقون عن وجودها بينها، وهذه الدوائر هى:

(ا) دائرة علم الكلام التى تضم مذاهب: السلف، والأشاعرة، والماتريدية، والمعتزلة، والشيعة.

(ب) دائرة الفلاسفة الخلص التى تضم الفلاسفة المسلمين المتأثرين غالبًا بأرسطو، وبشراحه من أتباع الأفلاطونية المحدثة، وظهروا فى المشرق من أمثال:

(١) السابق ١/ ١٥ - ١٩.

الكندى، والفارابى، وابن سينا، وفى المغرب من أمثال: ابن باجه، وابن طفيل، وابن رشد.

(جـ) دائرة التصوف التى ينبغى التمييز فيها بين نوعين أساسيين، لكل واحد منهما خصائصه، وهما التصوف السنى ويمكن أن يمثله الجنيد، والتصوف الفلسفى ويمثله السهروردى وابن عربى[1].

لكن الفكر الفلسفى الإسلامى لا يتوقف فقط عند حدود هذه الدوائر الثلاث، وإنما يمتد تأثيره الواضح، وبعض عناصره أيضًا إلى ميادين أخرى، تشمل الأدب كما ظهر بوضوح لدى كل من المتنبى وأبى العلاء المعرى، وأبى حيان التوحيدى، والبلاغة كما ظهر لدى قدامة بن جعفر، وعبد القاهر الجرجانى، وعلم أصول الفقه الذى يعتبر «ضربا من مناهج البحث فى مجال التشريع الإسلامى»، وعلم النحو الذى «اكتسى بكساء فلسفى واضح، وخاصة لدى علماء البصرة الذين استخدموا فيه القياس والعلة، وافترضوا فيه نظرية العامل»[2].

وإذا أردنا أن نتبين بوضوح أكثر، نظرة مدكور الشاملة إلى الفلسفة الإسلامية فحسبنا أن نقدم له النص التالى: يقول:

«لا يمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفى فى الإسلام، إن قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم، بل لابد أن نمده إلى بعض الدراسات العلمية والبحوث الكلامية، والصوفية، ونربطه بشىء من تاريخ التشريع وأصول الفقه».

ففى الدراسات العلمية من طب وكيمياء، وفلك وهندسة آراء فلسفية يجب الوقوف عليها وفهمها. وربما كان بين علماء الإسلام من هو فى تفكيره الفلسفى أعظم جرأة وأكثر تحررًا من الفلاسفة المختصين.

وفى البحوث الكلامية الصوفية: مذاهب ونظريات لا تقل دقة وعمقًا عن مذاهب المشّائين ونظرياتهم، وقد التقت وجها لوجه مع فلسفة أرسطو، وكان بينهما صراع ونضال، ومن هذا الصراع نشأت مميزات التفكير الإسلامى الخاصة.

---

(١) السابق ٢/ ٨، ٩.   (٢) السابق ٢/ ٩.

وأخيرًا فى مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية، وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة، بل ربما وجدنا فى ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة»[1].

وهكذا يضع إبراهيم مدكور لمفهوم الفلسفة الإسلامية تصورا أكثر اتساعا من التصور الذى وضعه من قبل مصطفى عبد الرازق. فقد جعله يشمل كلا من علم الكلام، والفلسفة المشائية، والتصوف، ووصله باللغة والأدب، وتاريخ التشريع، والعلوم الطبيعية، ومناهج البحث، ولا شك أن هذا «التوسع» فى مفهوم الإسلامية يرجع أساسًا إلى أن هذه الفلسفة لا تقتصر فقط على الفلسفة المشائية وحدها، وهى التى تأثرت كثيرًا بالفلسفة الإغريقية والأفلاطونية، ولكنها تمتد إلى مجالات أخرى تظهر فيها أصالة المسلمين بصورة أوضح، وتتميز ملامح إبداعهم الخاص بشكل بارز.

لكن إذا كان محمد إقبال قد آثر أن يختار بعض الأفكار والنظريات الإسلامية لكى يعيد تناولها - فى إطار منهجه - على نحو جديد تمامًا، وفى ضوء النتائج التى توصل إليها الفكر الغربى الحديث، فإن إبراهيم مدكور يبقى على نظريات الفلسفة الإسلامية كما هى، وبمعنى آخر، يقوم بعرضها عرضا موضوعيًّا يعتمد على النصوص، ويلتزم بها. ومن الواضح أن هذا المنهج يعتبر أكثر أمانة من الناحية التاريخية الخالصة، صحيح أنه هو الآخر، يتخير بعض النظريات لكى يقوم بعرضها، ولكن «الاختيار» هنا أمر ثانوى، أى تابع للمنهج، فى حين أن الأمر يختلف عند إقبال، حيث يعتبر «الاختيار» نفسه مرحلة أساسية من المنهج ذاته.

وحول مبحث الأخطاء التى قامت فى أوربا حول حقيقة الفلسفة الإسلامية، يرى إبراهيم مدكور أنها ترجع فى المقام الأول إلى عدم استمداد الباحثين الأوربيين أحكامهم من الأصول والمصادر ذاتها، وأن بعض مؤرخى القرنين الـ ١٨و١٩ هناك قد عرضوا للحياة العقلية لدى المسلمين، دون أن يكون لهم إلمام كاف بلغتهم، أو دون أن تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية، وأنهم بالتالى قد انتبهوا إلى أحكام، لا يمكن إلا أن تكون سريعة وناقصة، ومع هذا قدر لها أن تحيا زمنًا[2].

---

(١) السابق ١/ ٢١ .   (٢) السابق ١/ ١٠ .

لهذا كان من الضرورى أن يتم تدارك هذا النقص، وأقوم طريق إلى ذلك – فى رأى إبراهيم مدكور – «أن يُعَرض الفكر الإسلامى فى ذاته، فيدرس دراسة واقعية فى ضوء ما وصل إليه المسلمون من أفكار أجنبية، وعلى أساس ما ولدته البيئة الإسلامية نفسها من بحوث ومناقشات، ويُعرَف مباشرة عن طريق واضعيه، والقائلين به، كى يمكن إدراكه على حقيقته، وتفهمه على وجهه، ثم تتبع أدوار تكوينه: نشأة ونموًا، وكمالاً ونضجًا، ويبيِّن مدى تأثيره فى الخلف والمدارس اللاحقة»[1].

ودراسة كهذه يجب أن تقوم على النصوص والوثائق التى هى مادة التاريخ الأولى، ودعامة الحكم القوية، وسبيل الاستنباط وكشف الحقيقة، ويؤكد مدكور أنه إن صح ثبوت هذه النصوص والوثائق، وفُهمت على وجهها، ولم تُحمّل فوق طاقتها – كانت أوضح صورة تحكى الماضى، وتعبر عنه. وقد لا يكفى تلخيصها أحيانًا، بل ينبغى أن تُقدَّم كما هى، كى تناقش وتحلل، ويشترك القارئ فى تقديرها، والحكم عليها، ومما يزيدها وضوحا أن تقابل بنصوص أخرى، ويقارن بعضها ببعض، فيُفهم مدلولها على شكل أتم، وتُستخلص منها نتائج أدق وأصدق.

فلابد من التعويل إذن على المنهج التاريخى، الذى يصعد بنا إلى الأصول الأولى وينمى معلوماتنا، ويزيد من ثروتنا العلمية، وبواسطته يمكن استعادة الماضى، وتكوين أجزائه البالية، وعرض صورة منه تطابق الواقع – الذى كان عليه – ما أمكن. وليس ثمة شيء أعون على تفهم الأقدمين من أن نحاول ما استطعنا أن نحيا حياتهم[2].

تلك هى المرحلة الأولى من المنهج عند مدكور، وهى مرحلة تاريخية كما هو واضح، تسعى إلى إعادة بناء التاريخ الفكرى من خلال نصوصه الصحيحة، والعيش فى جوها الطبيعى لمحاولة فهمها على أفضل نحو ممكن. لكن هناك مرحلة تالية، يستعين فيها الباحث بمنهج آخر يطلق عليه مدكور اسم المنهج المقارن. يقول: «ويجدر بنا أن نضم إلى هذا المنهج أيضًا المنهج المقارن الذى يسمح بمقابلة الأشخاص وجها لوجه، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة. والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة

(١) السابق، نفس الصفحة.

(٢) السابق، نفس الصفحة.

من العلوم الطبيعية[1]. وما أحوجنا إلى ذلك في دراسة تاريخ الفكر الإسلامي خاصة، لأن كثيرين ممن عرضوا له حبسوا أنفسهم في نطاق ضيق، وعالجوه من نواح محدودة، فأخذوا الأفكار منفصلا بعضها عن بعض، وكأنما نبتت كل فكرة بمعزل عن الأخرى، ولمفكرين منفردين، وكأنما عاش كل واحد منهم في كهف أفلاطون الذي لا صلة بينه وبين العالم الخارجي.

فإذا ما عرضوا لفيلسوف مثلا اكتفوا بسرد آرائه، وتلخيص بعض مؤلفاته، دون أن يعنوا بوضعه وضعًا صحيحًا في بيئته، أو أن يقرنوه بمن كانوا حوله، ودون أن يهتموا ببيان كيفية نشأة فلسفته، والعوامل التي أثرت فيها، ومدى ارتباطها بالأفكار المعاصرة لها.

وإن حاولوا مقارنة جاءت محدودة ناقصة، فتقتصر على بعض المسائل، وتقف عند بعض الآفاق، فلا يوازنون عادة إلا بين فيلسوف وفيلسوف، أو بين متكلم ومتكلم، أو بين متصوف ومتصوف، مع أن هؤلاء جميعًا كثيرًا ما تعاصروا وتعارضوا، ودار بحثهم في الغالب حول نقط مشتركة، ومن الخطأ أن ينزع الواحد منهم من بيئته، وينسى من حوله، أو أن تبحث آراؤه منفصلة عن نواحي الثقافة الإسلامية الأخرى المتصلة بها»[2].

ولاشك أن هذه المرحلة المقارنة - أو بالأصح الموازنة - من المنهج تتطلب من الباحث في الفلسفة الإسلامية ثقافة موسوعية، تحيط بشتى جوانب التراث العربي والإسلامي (اللغوية والأدبية والعلمية والتاريخية والدينية والفكرية). ومثل هذا الباحث الموسوعي لا ينبغي له أن ينغلق في تخصص ضيق، أو مجال محدود، وإنما عليه أن يجتاز الحدود، حتى يتمكن من تكوين فكرة متكاملة عن الموضوع الذي يتناوله، ومن الواضح أن المنهج بهذه الصورة يجعل من دراسة الفلسفة الإسلامية عملاً شاقا للغاية، لا يقدر عليه إلا كبار الباحثين.

بل إن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد - أي مرحلتي التأريخ والموازنة - فإن المنهج عند إبراهيم مدكور يتطلب مرحلة ثالثة، وهذه المرحلة تتمثل فيما دعا إليه من ضرورة ربط الفلسفة الإسلامية بما سبقها من فلسفات تأثرت بها، وبما جاء بعدها من فلسفات أثرت فيها. يقول: «ولابد أن نربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة، كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل

(١) ينبغي اعتبار هذه الفكرة جيدًا عند محاولة وضع تصور لمنهج العلوم الإنسانية، على ضوء قواعد المنهج التجريبي.

(٢) السابق، ١/ ١١.

مراحل تاريخ الفكر الإنسانى[1]» وهنا يخرج المنهج عن نطاق المحلية ليكتسى بطابع عالمى، لكن متطلبات الباحث فى الفلسفة الإسلامية تزداد فيصبح من اللازم عليه الإلمام الكافى بعدد من اللغات الأجنبية، وفى مقدمتها اللغة الإغريقية واللاتينية، وبعض اللغات الحديثة كالإنجليزية والفرنسية والألمانية... إلخ، فإنه من غير المعقول أن يُقدِم باحث على وضع الفلسفة الإسلامية فى مكانها الصحيح من تاريخ الفكر الإنسانى على هذا النحو، دون أن يكون مزودًا بتلك الأسلحة الضرورية التى تعينه على هذا العمل الكبير.

إننا لا نقصد بالإشارة إلى «صعوبات» هذا المنهج إلى استحالة تطبيقه، وإنما لنبين ما تتطلبه قواعده من استعدادات وإمكانيات لدى الباحثين. وإلا فإن إبراهيم مدكور نفسه قد قدم الدليل على إمكانية تحقق هذا المنهج، حينما درس على أساسه فلسفة الفارابى بالفرنسية، وخمس نظريات أخرى من الفلسفة الإسلامية باللغة العربية، وهى:

- نظرية السعادة أو الاتصال.
- نظرية النبوة.
- نظرية النفس وخلودها.
- نظرية الألوهية.
- نظرية حرية الإرادة[2].

ويمكن أن نتوقف عند النظرية الأولى منها، وهى نظرية السعادة، لنعرض لمنهج مدكور فى دراستها.

فهو يبدأ بعرض النظرية لدى كل من الفارابى وابن سينا، ثم يتابعها فى مدرسة الأندلس لدى كل من: ابن باجه وابن طفيل وابن رشد، ثم فى مجال التصوف السنى، وموقف الأشاعرة الرافض للاتحاد الصوفى، وخصائص تصوف الغزالى، وأخيرًا تحت عنوان: نظرية السعادة فى المدارس الغربية: يتناول تعلق المفكر اليهودى موسى بن ميمون بهذه النظرية، وانتقالها من خلاله إلى الفلسفة المدرسية المسيحية، وأخيرًا نظائرها فى الفلسفة الحديثة، وخاصة لدى سبينوزا وليبنتز.

(١) السابق ١/ ٢٢، ٢٣ .

(٢) تناول د. مدكور فى الجزء الأول من كتابه «فى الفلسفة الإسلامية» النظريات الثلاث الأولى، وفى الجزء الثانى النظريتين الأخيرتين.

هذا مجرد مثال تطبيقى للمنهج على نظرية واحدة من الفلسفة الإسلامية، ويتبين بوضوح مدى التزام صاحبه بتطبيقه على المادة المتوافرة لديه، وفى نفس الوقت، قيمة النتائج التى يمكن أن تتأتى منه؛ لذلك فإنه يؤكد أن «مجال تطبيقه فسيح، وفى التطبيق تأكيد له وتوضيح»[١] وأخيرًا فهو يدعو الباحثين الشباب إلى ضرورة محاكاته، ويعرض عليهم موضوعات أخرى يمكنهم أن يدرسوها على أساسه. يقول:

«وليست النظريات التى عرضنا لها إلا نموذجًا لدراسة ينبغى محاكاتها، وجزءا من سلسلة يجب استكمال حلقاتها. فهناك نظرية واجب الوجود، والعلم الإلهى، والخلق والإبداع، والسببية والغائية، والعناية، ومذهب التفاؤل، إلى غيرها من نظريات أخرى: بين ميتافيزيقية وطبيعية، وسيكلوجية وأخلاقية»[٢].

نتائج المقارنة:

وبعد أن استعرضنا مناهج كل من مصطفى عبد الرازق ومحمد إقبال وإبراهيم مدكور فى دراسة الفلسفة الإسلامية، يمكننا الآن أن نضع بعض تصوراتنا فى صورة ملاحظات على النحو التالى:

الملاحظة الأولى: أن هذه المناهج الثلاثة قد ظهرت فى وقت تزايدت فيه حدة الهجوم على الفكر الإسلامى، والانتقاص من أعماله، والتهوين من شأن أعلامه، وهو الموقف الذى عمل مستشرقو القرنين الـ ١٨و١٩ على ترسيخه فى أوربا، وأدى فى القرن العشرين إلى ما يشبه «مؤامرة الصمت» التى تعرض لها إنجاز المسلمين العلمى والثقافى، وكان لها أكبر الأثر فى توسيع دائرة الخلاف التى مازالت قائمة حتى الآن بين الغرب والعالم الإسلامى.

وقد ظهر واضحًا أن كلا من هذه المناهج الثلاثة كان يهدف إلى تأكيد أصالة الفكر الإسلامى، وإثبات أن المسلمين كانت لهم فلسفة لا تقل بحال من الأحوال عما أبدعه الإغريق قديمًا، وأوربا فى العصر الحديث.

الملاحظة الثانية: على الرغم من وحدة الهدف بين المناهج الثلاثة، فإن كل منهج منها قد تميز بملامح خاصة به، وهذه الملامح ترجع أولاً إلى طبيعة صاحبه وثقافته، وثانيًا إلى البيئة التى ظهر فيها، وأخيرًا إلى المخاطبين بهذا المنهج.

---

(١) السابق ١/ ١١ .
(٢) السابق ١/ ٣١ .

(أ) فمصطفى عبد الرازق الشيخ الأزهرى، ذو الثقافة الدينية العميقة بتاريخ التشريع، وبدقائق الفقه الإسلامى، استطاع أن يوظف هذا الميدان توظيفًا جيدًا فى توجيه أنظار طلابه (فى الجامعة المصرية) نحو أفق جديد عليهم تمامًا من آفاق المعرفة الإسلامية، وهو مجال الاجتهاد بالرأى الذى نما فى بيئة إسلامية خالصة، وتطور عبر السنين، حتى أنضج – فى مجال الفقه – علمًا إسلاميًا أصيلاً هو علم أصول الفقه، أما فى المجالات الأخرى فقد أدى إلى إحداث حركة فكرية نشطة شملت العقيدة، والسياسة، والأخلاق... إلخ.

(ب) ومحمد إقبال الذى كان يخوض فى الهند معركة كبرى من أجل حقوق المسلمين، لم يتقيد كثيرًا بنصوص الفلسفة الإسلامية، كما جاءت فى مؤلفات القدامى، وإنما سعى – بثقة كبيرة فى الذات – إلى محاولة كتابتها من جديد، وعلى نمط الأسلوب الغربى الذى يتفاخر به مفكرو أوربا فى العصر الحديث.

(جـ) أما إبراهيم مدكور، فقد آثر العمل الدءوب الذى يتميز بالصبر، وطول النفس، وتساعد على التخطيط له المجامع العلمية والمؤتمرات التى اشترك فى معظمها، وأسهم بفعالية فى أعمالها. لقد كان مدكور وراء نشر العديد من نصوص الفلسفة الإسلامية القديمة[1]. ومن هنا ظل منهجه معتمدًا عليها، واستمرت أحكامه نابعة منها.

وإذا جاز لنا المقارنة هنا بين إقبال ومدكور فى مجال المنهج لأمكننا القول بأنه: إذا كان منهج إقبال يحلق بحرية فى الفضاء، فإن منهج مدكور يخطو بثبات شديد فوق الأرض، وبعبارة مختصرة: منهج إقبال يكوّن الفلاسفة، ومنهج مدكور يكوّن الباحثين.

الملاحظة الثالثة: وإذا كانت قيمة المنهج – أى منهج – تكمن من ناحية فى أهمية النتائج التى يتوصل إليها، ومن ناحية أخرى فى مدى استمراره بعد صاحبه، فمن حقنا أن نسأل عن قيمة هذه المناهج الثلاثة التى عرضنا لها من هاتين الزاويتين.

---

(١) يكفى أن نشير من ذلك إلى: موسوعة المغنى للقاضى عبد الجبار، وموسوعة الشفاء لابن سينا، بالإضافة إلى الإشراف على الكتب التذكارية العديدة عن الفارابى، وابن سينا، وابن عربى، وكذلك المعاجم الفلسفية الخاصة بالشخصيات والمصطلحات.

(أ) من حيث النتائج:

- لاشك فى أن منهج مصطفى عبد الرازق كان نقطة تحول أساسية فى تاريخ الدرس الفلسفى الحديث لدى المسلمين، وحسبه أنه حدد المشكلات، وبين الهدف وفتح ميدانًا جديدًا للبحث، فجعل من الاجتهاد الفقهى قضية فكرية أخذت تستحوذ بالتدريج على اهتمامات الباحثين. ويخطئ من يظن أن الاجتهاد فى مجال الفقه منفصل عن الاجتهاد فى سائر المجالات العلمية الأخرى، أو من يظن أنه منفصل عن الاجتهاد فى كل مجالات الحياة، وهنا تكمن نقطة الإبداع الحقيقى لدى مصطفى عبد الرازق.

- أما منهج إقبال فقد أعطى للمسلمين الثقة فى تراثهم القديم، وخاصة عندما اكتشفوا أنه يضاهى - فى بعض نظرياته التى ظلت مطمورة - أحدث النظريات العلمية التى توصلت إليها أوربا فى العصر الحديث.

- أما منهج مدكور - وخاصة فى مستواه التاريخى - فقد دفع فكرة نشر التراث الفلسفى الإسلامى خطوات إلى الأمام، ولم تكد تمضى عدة عقود على إعلانه وتطبيقه حتى أصبح متوافرًا لدى الباحثين حشد هائل من نصوص الفلسفة الإسلامية، أكملت الناقص من تاريخها، وأضاءت المظلم من جوانبها، وفتحت للباحثين فيها مجالات عديدة للبحث والمقارنة.

(ب) من حيث الاستمرار:

- كان مصطفى عبدالرازق «أستاذًا» بالغ التأثير فى تلاميذه، وقد برز من هؤلاء التلاميذ عدد كبير نذكر من بينهم: محمود الخضيرى، ومحمد مصطفى حلمى، وعثمان أمين، وعلى سامى النشار، ومحمد عبد الهادى أبو ريدة، وغيرهم. أما النشار فهو الذى يهمنا فى هذا المجال؛ لأنه أكثر هؤلاء التلاميذ اتباعا لمنهج أستاذه، وكتابه الشهير «مناهج البحث عند مفكرى الإسلام» يحاول فيه «أن يفسر الروح الحضارية الإسلامية فى ضوء مهاجمة علماء المسلمين للمنطق اليونانى، وفيه يثبت أن المنطق الأرسطاليسى - منهج الحضارة والفكر اليونانى - لم يقبل فى المدارس الإسلامية العقلية، بل هوجم أفظع مهاجمة، ولُفظ كاملا، كما اكتشف المؤلف وجود المنهج التجريبى - وقد عرفته أوربا بعد قرون فى مطلع

حضارتها الحديثة - فى كتابات علماء المسلمين»[١]. وقد تخرج على يد النشار عدد كبير جدًا من التلاميذ الذين أصبحوا الآن أساتذة للفلسفة فى مختلف الجامعات المصرية والعربية.

- أما محمد إقبال فلسنا فى وضع يسمح لنا بتتبع تأثيره لدى الباحثين المسلمين فى الهند وباكستان، ولكننا نشير فقط إلى كتاب (الإسلام يتحدى) لوحيد الدين خان، حيث يمكننا أن نلمس فيه «روح المنهج» لدى إقبال بكل وضوح.

وقد ظل تأثير إقبال فى العالم العربى مقتصرًا على إبداعه الشعرى حتى تمت ترجمة كتابه (تجديد التفكير الدينى فى الإسلام) إلى اللغة العربية سنة ١٩٥٥، وعندئذ بدأ الباحثون العرب يستمدون منه أفكارًا، دون أن يستلهموا منه منهجًا.

وفى العام الماضى فقط، ترجم لإقبال أثر علمى آخر بعنوان (تطور الفكر الفلسفى فى إيران: إسهام فى تاريخ الفلسفة)[٢] ولا شك أنه سيزيد الباحثين العرب إفادة منه، واقترابا من منهجه.

- وأما منهج مدكور فالملاحظ بوضوح أن طلاب الدراسات العليا فى الجامعات الحالية يكادون يتبعونه، أو يتبعون بعض مراحله، وذلك حين يقومون بإعداد رسائلهم لدرجتى الماجستير والدكتوراه. غير أن تطبيق هذا المنهج يظل مرتبطًا بإمكانيات كل باحث على حدة، ومدى إلمامه بفروع التراث العربى والإسلامى من ناحية، ومقدار تزوده باللغات الأجنبية اللازمة لبحثه من ناحية أخرى.

الملاحظة الرابعة: وفيها نطرح سؤالا أخيرًا هو: ما الفائدة من وراء عرض هذه المناهج الثلاثة؟

نعتقد من جانبنا أن دراسة الفلسفة الإسلامية على أيدى المسلمين أنفسهم، قد بلغت حتى الآن (مرحلة يمكن التوقف عندها)، والنظر إليها لتقييم ما تم فيها من أعمال، والاستفادة بما تحقق فيها من تجارب، وإذا كانت الفلسفة تحتوى على

---

(١) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ٥٢٠، والنص للنشار نفسه يتحدث عن كتابه «مناهج البحث عند مفكرى الإسلام»، ط. دار المعارف بالقاهرة، ١٩٧٧م.

(٢) قام بترجمته د. حسن عبد اللطيف الشافعى، د. محمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية، القاهرة ١٩٨٩م.

أفكار تصيب وتخطئ، ونتيجة لذلك تكون قصيرة العمر، فإن المنهج عادة ما يكون أطول عمرًا، وأبقى أثرًا، وقد كان لهذه المناهج التى عرضناها فى مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية الحديثة آثارها الواضحة، وإن اختلف الباحثون فيما بينهم فى الأخذ بها، أو التحفظ عليها، بل أصبح هناك من يعلن معارضتها(١). ومن بين الآثار الممتدة لهذه المناهج يمكن أن نبرز الجوانب الآتية:

(ا) توجيه النظر إلى مجالات فى الفكر الإسلامى كانت خافية على الباحثين فى مطلع القرن العشرين. و بعضها مثل (مبحث الاجتهاد وأصول الفقه، والمجال الأخلاقى والنفسى) مازال بحاجة إلى مزيد من الجهد والدراسة.

(ب) قيام الدراسة الفلسفية على النصوص، فلم يعد من المقبول إطلاق حكم بدون شواهد، أو تكوين رأى دون الاستناد إلى أمثلة ونماذج، وقد تبع ذلك تحليل هذه النصوص تحليلا لغويًا واجتماعيًا وفكريًا على أساس موضوعى يسعى الباحث فيه أن يشترك معه فى فهمها معظم الباحثين.

(جـ) تبنّى منهج البحث الحديث فى العلوم الإنسانية، وهو الذى يبدأ بتحديد موضوع المشكلة والتنويه بأهميته، ثم تقسيمه إلى أبواب وفصول يتخللها الإحصاء والتحليل والمناقشة، وينتهى أخيرًا باستخلاص النتائج، ووضع الفهارس الكاشفة التى تعين القارئ على الاستفادة من البحث بأيسر سبيل، وفى أسرع وقت ممكن.

(د) ازدياد أهمية المقارنات والموازنات بين الفلاسفة والأفكار، وقد ثبت أن المقارنة أو الموازنة بين أمرين تتيح للباحث زاوية أفضل للرؤية، ومكانًا جيدًا للملاحظة، وهو ما يتيح التريث فى إصدار الأحكام، والدقة فى تكوينها.

(هـ) ونتيجة لازدياد المقارنات، لم يعد الباحثون المسلمون يخشون كثيرًا من موضوع (التأثير و التأثر) الذى أساء المستشرقون فى القرنين الماضيين استخدامه، وكان يثير حساسية لدى المسلمين، وإنما أصبح يجرى تناوله الآن – على أيدى الباحثين المسلمين – بقدر من (سعة الصدر) التى تدعمها (الثقة فى النفس)، ولا يفسدها التعصب أو الانغلاق، وكأنما الفلسفة الإسلامية فى عصرها

---

(١) يمكن أن نشير – مرة أخرى – إلى نقد د. الجابرى لمنهج مدكور ص ١٤٨، ١٤٩ فى كتابه الخطاب العربى المعاصر، ونلاحظ أن النقد هنا أقل حدة من نقده لمصطفى عبد الرازق، مع أن المنهجين متقاربان.

الحديث قد عادت تستلهم روح الدين الحنيف، الذى دفع المسلمين الأوائل إلى الاستفادة من تجارب الآخرين دون شعور بالنقص، وإلى تقديم العطاء دون استعلاء بالمنة.

(و) وفى الختام، لا نريد أن نبالغ أكثر مما ينبغى فى أهمية المنهج، بحيث تطغى هذه الأهمية على عناصر البحث النظرى الأخرى، وهى منظومة متكاملة تتكون من (الباحث + المادة العلمية + المنهج)، ومن المقرر أن الخلل عندما يصيب أحد هذه العناصر الثلاثة، فإن قيمة العنصرين الآخرين تسقط على الفور. ونحن نعلم أن منهجا جيدًا فى يد باحث ردىء لن يؤدى إلى غاية، كذلك فإن مشكلة زائفة قد تضلل باحثًا جيدًا[1]. وليس المنهج - فى نهاية الأمر - سوى أسلوب منتظم الخطوات يوصل إلى هدف معين، وفى الدراسات النظرية، وخاصة فى الفلسفة، لا يوجد منهج صارم، أو طريق واحد. فى هذا الإطار إذن ينبغى أن ننظر إلى المنهج؛ فلا نضفى عليه أكثر مما يتحمل، أو نسلب منه ما يستحق.

---

(١) انظر الفصل الخامس «المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة» من كتابنا: الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث، ط. نهضة مصر، القاهرة ٢٠٠٥ .

يعتبر إزرا باوند (المتوفى ١٩٧٢) أحد الرواد الكبار لحركة الشعر الجديد فى القرن العشرين، وقد ظل موضع تقدير كامل من جميع كتاب العالم، وخاصة الإنجليز والأمريكيين، أمثال: همنجواى، وجيمس جويس، وت. س. إليوت، الذى أهداه قصيدته الشهيرة «الأرض الخراب» اعترافا بدوره الفاتح فى ميدان الأدب الحديث.

تفرد إزرا باوند بمعرفة عدد من اللغات، فبالإضافة إلى الإنجليزية أجاد الفرنسية والألمانية والإيطالية والإسبانية والصينية، ثم اليونانية واللاتينية، ويصرح بأن اللغتين اللتين لم يدرسهما هما: العربية والفارسية.

ولاشك أن معرفته لهذا العدد الهائل من اللغات قد أدت إلى نتيجتها الطبيعية. وهى اتساع فى الأفق مكّنه من اكتشاف نقاط القوة والضعف فى الأدب والشعر الإنجليزيين، نتيجة مقارنتهما بغيرهما من الآداب الأخرى.

وهو يقول: «دون معرفة ذلك القدر القليل، الذى استشهدت به من اللغات الأخرى، فإنكم لن تتمكنوا من أن تدركوا أين يقف الشعر الإنجليزى».

والفكرة الهامة هى أن معرفة اللغات الأخرى لا تؤدى إلى هجرة الكاتب إلى عالم اللغة أو اللغات التى يعرفها، وإنما ينبغى أن تكون مجرد رحلة، يعود منها إلى وطنه – الأم – بتجربة جديدة، تضفى على تعامله مع الناس والأشياء تصورًا جديدًا.

وعلينا أن ندرك أن حكمة الإنسانية كلها لا توجد فى لغة واحدة، فإن أية لغة لا تستطيع أن تعبر بمفردها عن الذهن الإنسانى فى مجموعه؛ لذلك يجب دائمًا إتاحة فرص اللقاء بين الشعوب والثقافات؛ إذ فيها وحدها تتم عملية التفاعل الضرورية للتقدم الإنسانى، ومنها تبدأ فى الظهور طاقات كامنة، ربما كانت تموت.. لو أنها تركت محاصرة فى بيئتها الخاصة.

كما أن التعصب للأدب القومى أمر ضرورى؛ لأنه جزء من الوطن، لكن ينبغى أن يكون هذا التعصب عن وعى، وإلا انقلب إلى نوع من التشنج.. وأقسى منه:

محاربة الأفكار أو الأشكال الجديدة بدافع الحفاظ على القديم، مع أن التجارب التاريخية أثبتت دائمًا أنه ما تصارع القديم والجديد.. إلا خرج الجديد منتصرًا (وليس معنى هذا أن كل تقليعة لا أساس لها تعتبر تجديدًا).

يرى باوند أن العمل الأدبى لا يعتبر «كلاسيكيا» لأنه يتطابق مع عدة قوانين معينة من البناء، أو لأنه يستجيب إلى عدة تعريفات (من المؤكد أن المؤلف نفسه لم يسمع عنها شيئًا)، وإنما الذى يجعله كلاسيكيا هو لون خاص من «الطزاجة الخالدة» يشعر بها كل من يقرؤه، كما هو الحال فى إلياذة هوميروس، وأعمال شكسبير، وكوميديا دانتى.

وهو يعرف الأدب ببساطة قائلا: إنه عبارة عن «اللغة المشحونة بالمعنى» أما الأدب العظيم فهو «اللغة المشحونة بالمعنى، على أعلى درجة ممكنة» لكن ما المقصود باللغة: المنطوقة أو المكتوبة؟

إن اللغة المنطوقة عبارة عن الضجة المقسمة تبعًا لنظام معين من المجموعات الصوتية والأنفاس... إلخ. إنها اللغة المفصلية، أى المقسمة إلى مناطق، والناس متفقون على هذا التقسيم؛ أى أننا تقريبًا متفقون على أنواع الضجة التى تحدثها الحروف: أ ، ب، ت ... إلخ.

أما اللغة المكتوبة، فمن الممكن أن تتكون: إما من علامات، تمثل أنواع الضجة المختلفة، ونحن أيضًا متفقون على درجة المقابلة بين هذه المجموعات من الضجة أو العلامات، وبين الأشياء والأحداث التى تشير إليها: قطة، حركة، وردة... إلخ. وإما من صور تشير مباشرة إلى أشياء أو أحداث كما هو الحال فى اللغة الصينية، وسوف نعود إلى هذه النقطة الأخيرة بالتفصيل بعد قليل.

وبما أن الوظيفة الأساسية للغة هى «الاتصال بين الناس»، فإن الأدب، من هذه الزاوية، يظل «نوعا من الإخبار». لكن هناك درجات مختلفة لذلك، فإن اتصالك مع الآخرين يمكن أن يكون مقبولا أو غير مقبول، وقبوله على درجات متفاوتة، كما أن ما تذكره لهم قد يكون ذا طابع عابر، أو مستمر.. واستمراره أيضًا على درجات متفاوتة.

إن كلمة Dichten الألمانية التى تدل على الشعر، تقابل فى الإيطالية Condensare التى تقترب كثيرًا من الفرنسية Condenser ومعناها جميعا:

«التكثيف» و«الشحن».. والواقع أن شحن الكلمات بالمعنى يتم فى ثلاث طرق مختلفة:

(ا) Phanopoeia: قذف موضوع (محدد أو فى حركة) إلى مجال الخيال المرئى.

(ب) Nelopoeia : إحداث علاقة انفعالية عن طريق ضجة الكلام وإيقاعه.

(جـ) Legopoeia : إحداث الأمرين السابقين، بإثارة الارتباطات (العقلية والانفعالية) التى تظل داخل وعى المتلقى فى علاقة مع الكلمات، أو مجموعات الكلمات، المستخدمة فى الواقع.

إننا فى الطريقة الأولى، نقذف صورة مرئية فى خيال القارئ، ونتركها تسرى فيه وتمتد، وقد تكتسب أبعادًا أخرى أكثر عمقًا، بل قد تستدعى صورًا أخرى أكثر تعبيرًا.

ونحن فى الطريقة الثانية، نحاول التأثير على انفعال المتلقى بكلمة، أو بعدة كلمات ذات إيقاع صوتى خاص.

أما فى الطريقة الثالثة، فإننا نخاطر باستخدام الكلمة مع فكرة محددة، تعود القارئ انتظار سماعها، نتيجة الاستخدام الشائع، وهذه الطريقة الأخيرة هى ما يستعمله الكتَّاب السفسطائيون على نحو واسع!

ومن الواضح أننا نتلقى اللغة من المجتمع، الذى تلقاها هو الآخر عن الأسلاف. وترتبط كلمات اللغة بدلالات تعتبر جزءًا من المجتمع نفسه. والكاتب الجيد هو الذى يختار كلماته تبعا لدلالتها، وليست الكلمات مثل قطع الشطرنج على لوحة جامدة، وإنما تتعلق بالمكان الذى استخدمت فيه، والطريقة التى استخدمت بها، والظروف الخاصة التى تألقت أحيانًا فيها..

وباختصار، فإن لكل كلمة تاريخها وأطلسها!

هناك الكلمة التى تدل على معنى محدد، أو تشير إلى شىء مشاهد. ولكن هناك أيضًا الكلمة التى يفجر مجرد ذكرها عوالم بأسرها داخل الإنسان. وليست اللغة ضيقة، إنها كالبحر واسعة وعميقة، فلا نهاية للصفات التى يمكن للكاتب أن يربطها بكلمة واحدة، راسمًا فى كل مرة مشهدًا جديدًا.

ويقرر المنهج العلمى أن الأفكار العامة تعتبر عديمة القيمة إذا لم توقفنا على أشياء أو أحداث معروفة، كذلك تظل الفكرة الواردة على لسان جاهل عديمة القيمة، على الرغم من صحتها؛ لأنه لا يعرف ما يقول، ولا يستطيع أن يجرى تجربة للتحقق من صدقه.

يقول باوند: «إن كل فكرة عامة تشبه (الشيك)، تتوقف قيمته على من يوقع عليه، فإذا وقع روكفللر على شيك بمليون دولار، فهو شيك جيد، وإذا وقعت أنا على شيك بمليون دولار فهى إما نكتة أو تزوير.. وهو عديم القيمة، لأنه لا رصيد له، وربما إذا سارت الأمور سيرها الطبيعى لأصبحت فى عداد المجرمين!».

نفس الشىء فى «شيكات المعرفة».. إذا قال ماركونى شيئًا يتعلق بالضوء، فإن لكلامه معنى، لكن هذا المعنى لن يكون له قيمة إلا عند من «يعلم».

ونحن عادة لا نقبل شيكا من أجنبى، دون أن يكون له رصيد معروف. وفى الأدب: الرصيد هو «اسم الكاتب».. وبعد مرور وقت معين، يتكون له عندنا رصيد، وعندئذ يصبح لكل ما يكتبه معنى.

لقد عاق منطق العصور الوسطى الفكر الإنسانى عن أن يتقدم طيلة قرون طويلة، والسبب أنه منطق يقوم على محاولة تحديد «الخطأ والصواب» فى الكلمات والمعانى، وتكمن عظمة الفكر الحديث فى أنه أرجع هذا المعيار إلى الأشياء والأحداث ذاتها.. لذلك فإننا - فى الأدب - يمكننا أن نقبل الأفكار العامة أو المجردة بشرط أن تنطبق فى نهاية الأمر على أشياء وأحداث معينة[1]. ولا يعنى هذا استبعاد المنطق القديم تماما، فسوف نظل بحاجة إلى ما فيه من نظام، وحدس، وإدراكات عامة، ومشاعر أكيدة.

ونأتى للشعر.. حيث يؤكد باوند أن المنهج الصحيح لدراسته هو نفس المنهج الذى يستخدمه علماء الحياة المعاصرون: القيام بفحص دقيق للموضوع، ثم مقارنة مستمرة بين مقطعين مجهريين (عينتين) تحت الميكروسكوب[2].

---

(١) يحتاج أدبنا العربى المعاصر إلى تطبيق هذا المبدأ، فما أكثر ما يرد فيه من الأفكار العامة، غير المحددة.. وسوف أكتفى بالإشارة إلى قائمة الكلمات الشائعة التى تتعلق بالحب: كالهوى والغرام والوجد والشوق... إلخ، ومهما حاول النقد العربى القديم إيجاد فروق «لغوية» دقيقة بينها، تظل كلمات عامة تشير إلى مفاهيم غير محددة.

(٢) اختار زميلى أ. د. أحمد درويش عنوانًا لأحد كتبه النقدية هو «الكلمة والمجهر»، ط. القاهرة ١٩٩٤.

ولا يمكن لأى إنسان أن يدعى أنه يمارس فكرًا علميًا حديثًا، إذا لم يفهم حكاية Agassiz[1] «أجاسيز والسمكة»:

توجه إلى العالم الكبير أجاسيز طالب على مستوى عال من الكفاءة، ولديه الكثير من الشهادات، لكى يجرى لديه آخر امتحاناته فى الدراسات العليا، قدم له العالم سمكة، وطلب منه أن يصفها، فقال الطالب على الفور: «هذه سمكة من فصيلة سمك القمر» فأجاب أجاسيز «أعلم هذا جيدا، اكتب لى وصفا لها».

وبعد دقائق، عاد الطالب بالوصف العلمى، الملىء بالمصطلحات الدقيقة التى تدور حول الخصائص المشتركة لجميع أنواع سمك القمر، كما هو موجود فى علم الأسماك، لكن أجاسيز أراد أن يعيد الطالب كتابة الوصف من جديد، فكتب له هذه المرة وصفا مفصلاً فى أربع صفحات، وعندئذ أوصاه أجاسيز بأن يعيد النظر إلى السمكة.

بعد مرور ثلاثة أسابيع، كانت السمكة قد أصبحت فى حالة تهرؤ واضح، لكن الطالب كان قد بدأ يفهمها!

ويعلق باوند: «أنه بهذا المنهج، استطاع العلم الحديث أن يتطور، وليس بالتعريفات والحدود الضيقة فى منطق العصور الوسطى، وكما يقول أحد شراح أينشتين الفرنسيين: «إن العلم لا يتكون من اختراع عدد من الهويات المجردة التى تتطابق مع عدد الأشياء التى يكتشفها فى الطبيعة».

يرى باوند أن أول محاولة لتطبيق المنهج العلمى على النقد الأدبى جاءت فى بحث أرنست فينولوزا E. Fenollosa[2] بعنوان «دراسة لخصائص الكتابة الصينية» التى توفى صاحبها قبل نشرها، وعانى باوند كثيرًا فى محاولة إقناع أحد الناشرين الإنجليز أو الأمريكيين بنشرها عام ١٩٣٤، وهو يعتقد أن هذه الدراسة كانت، دون أدنى شك، سابقة لعصرها.

(١) لويس أجاسيز (١٨٠٧ – ١٨٧٣) عالم جيولوجيا ألمانى، متخصص فى دراسة بقايا الحيوانات.

(٢) أرنست فينولوزا هو أستاذ باوند، وخاصة فيما يتعلق بمنهجه فى البناء الشعرى. ويمكن القول إن ديوان باوند Cantos «أناشيد» عبارة عن تطبيق عملى لهذا المنهج.

حاول فينولوزا أن يشرح فكرة الكتابة الصينية كطريقة لنقل وتسجيل الفكر، وقد ذهب حتى جذور المشكلة: مشكلة ما هو صالح فى الفكر الصينى أو غير صالح، وما هو صحيح فى الفكر الأوربى أو خاطئ فى أوربا، إذا ما سألنا أحدا أن يعرف لنا شيئًا ما، فإن تعريفه يبتعد دائمًا عن الأشياء البسيطة التى يعرفها جيدًا، ويظل يوغل فى التعريف حتى إقليم مجهول، إقليم من التجريد البعيد عن الواقع، وهكذا إذا سألناه: ما هو الأحمر؟ فسيجيب بأنه «لون» وإذا سألته: «ما هو اللون؟» أجاب بأنه «تردد أو حزمة ضوء أو جزء من الطيف» فإذا سألته «ما هو التردد؟» أجابك بأنه «فرع من الطاقة»، أو شىء من هذا القبيل، حتى يصل إلى وجود الشىء وعدمه، وعندئذ تجد نفسك تائهًا، أو بالأحرى، يجد هو نفسه تائهًا!

وفى العصور الوسطى عندما لم تكن قد وجدت بعد علوم المادة، ولا يسرت المعرفة للإنسان حركة السيارات، وانتقال اللغة فى الكهرباء عبر الأثير، كان الاهتمام شديدًا بعلم المصطلحات، وبصفة عامة، كان التأكيد على المصطلحات المجردة أمرًا على درجة كبيرة من الأهمية.

إن الجميع متفق على أن العلم الحديث إنما خطا أولى خطواته الكبرى، عندما أعلن ف . بيكون F. Becon ضرورة إجراء الملاحظة المباشرة للظاهرة، وكذلك عندما أطلعنا الميكروسكوب والتلسكوب على أن النظر إلى الأشياء من خلالهما أفضل بكثير وأجدى من مجرد الحديث عنها وتعريفها.

وما فعله فينولوزا فى بحثه هو محاولة استخلاص منهج متميز للشعر، بعيدًا عن «المناقشات الفلسفية» وهو نفس المنهج الذى اختاره الصينيون فى طريقة كتابتهم، التى تعنى ببساطة: الرسم المختصر بالصور(١).

ولكى نبدأ مع البدايات التاريخية نفسها، فما من شك فى أن هناك –كما سبق القول – نوعين من اللغة: منطوقة ومكتوبة، وأن هناك –أيضًا – نوعين آخرين من اللغة المكتوبة: الأول قائم على الصوت، والثانى قائم على النظر.

إنك لا تخاطب الحيوان إلا مع إحداث قدر ما من الضجيج، وبعض الحركات البسيطة، وقد أثبتت نظرية ليفى بريل Levy Bruhl أن اللغات البدائية تتميز بالتعبير الصامت والحركات الجسدية.

---

(١) لنزار قبانى ديوان شعر، اختار له عنوانا جميلا هو «الرسم بالكلمات».

ومن المعروف أن المصريين القدماء قد استخدموا الرسوم لكى يمثلوا الأصوات، لكن الصينيين استخدموا الرسوم المختصرة، ومن حيث هى رسوم، لتدل على الأشياء نفسها، أى أن طريقة الكتابة الصينية لا تهدف إلى أن تكون الصورة المرسومة رمزًا لصوت، ولا علامة مكتوبة تذكر بصوت، لكنها «رسم لشىء»، وهذا الشىء فى وضع معين خاص به، أو فى علاقة معينة مع غيره من الأشياء، إن الرسم فى الكتابة الصينية يدل على الشىء أو الحدث، أو الحالة، أو الكيفية التى تمثلها الأشياء المعتمد عليها.

وقد تعود الرسام الفرنسى جوديه برزيسكا Gaudier Brzeska أن يقرأ عددًا من كلمات اللغة الصينية، دون أن يكون قد تعلمها، فكان يقول: «بالتأكيد نرى هنا حصانا، وهنا ريشة... وهكذا».

فى عمودين متوازيين، يضم أحدهما اللغة الصينية القديمة، والثانى اللغة الحديثة يمكن للإنسان أن يلاحظ بسهولة التطور الذى طرأ على كتابة هذه اللغة، على طريقة «تبسيط» أو «حذف» بعض العناصر الزائدة التى وضعها الصينى القديم، دون أن تكون عناصر أساسية فى تحديد المعنى المراد.

وفيما يلى نموذج بسيط من كتابة هذه اللغة:

= رجل

= شجرة

= شمس

= شمس عند ارتفاعها، منظور إليها من فروع شجرة، وهذا يدل على «الشروق».

لكن ماذا يفعل الصينى عندما يريد رسم شىء أكثر تعقيدًا، أو فكرة عامة؟

– عند تحديد اللون الأحمر مثلا، الذى لا يوجد له رسم خاص به فى الكتابة، يلجأ الصينى (أو بالأحرى قد لجأ أسلافه) إلى تجميع رسوم الأشياء التالية:

وردة حمراء + حبة كريز + ريشة طائر (من فصيلة البجع) أحمر اللون..

وهذا تمامًا هو ما يقوم به عالم الحياة (لكن على نحو أكثر تعقيدًا) عندما يجمع عدة مئات (وأحيانا عدة آلاف) من «العينات» لكى يختار منها بعد ذلك ما هو ضرورى فقط لغرضه: شىء منفصل من المجموع، لكنه ينطبق على «جميع» المجموع!

ولابد من الإشارة إلى أن الكتابة الصينية، إنما تكمن روعتها فى اعتمادها على البساطة فى اختيار الرسوم الدالة على الأشياء. فهى تختارها بحيث يشترك أكبر قدر ممكن من الناس فى التعرف عليها بسهولة.

وقد بين فينولوزا أن لغة «مكتوبة» على هذا النحو لا يمكن إلا أن تظل «لغة شعرية»[1].

وتوفى فينولوزا قبل أن يتمكن من نشر هذا المنهج، الذى يتبناه باوند، ويعتبر أنه «المنهج الوحيد» لدراسة كل من الشعر والأدب، والرسم كذلك، وهو يتساءل: «كم من الناس يدرسون الرسم؟ إنهم فى الواقع قلة قليلة جدًا.. ومن جانبى، فأنا أوصى من أراد أن يعرف شيئًا عن هذا الفن بالذهاب مباشرة إلى أى متحف أو معرض، وأن يشاهد اللوحات بعناية، فهذا أفضل بكثير من أن يضيع وقته فى قراءة كتاب متخصص فى ذلك الشأن».

كان الرسام الإيطالى بيزانيللو Pisanello يرسم الأحصنة، كما لو كانت حية بالفعل، وقد أرسله دوق ميلانو ليشترى له أحصنة من بولونيا.. فماذا كان يفعل بيزانيللو؟ إنه لم يكن يفعل أكثر من النظر إلى الأحصنة، وتأملها جيدًا..

ويسأل باوند: «إذا أراد أحدكم شراء سيارة، فما الذى يحدث؟ أليس يذهب عادة إلى صديق ذى خبرة بالسيارات ليقف معه على ما يلائمه، لكن هل يقنع بمجرد وصفه، أم أنه يصحبه ليشاهد السيارة فى الواقع؟».

إن ما يحدث هنا هو ما ينبغى أن يحدث فى الشعر: أن نتوجه إلى أحد الخبراء فى ذلك الفن، ونسأله عن أقرب الطرق للوصول إلى الهدف، غير أنه لابد من التنبيه على أن معظم القصائد التى تتلى فى فصول الدراسة، ويجرى الحديث عنها فى مقالات النقاد.. ليست بالضرورة أجمل القصائد!

وفى هذا الغرض، نشر إزرا باوند كتابين، لمساعدة القارئ على فهم الأدب، وتذوق الشعر.. الأول بعنوان كيف نقرأ How To Read (لندن ١٩٣١) والثانى بعده بثلاث سنوات بعنوان: مبادئ القراءة A.B.C. of Reading .

(١) التعبير الشعرى بالصور سلاح ذو حدين. فقد استخدمه ببراعة بعض الشعراء العرب المعاصرين، أما البقية فإنها تستخدمه على نحو مفرط، مما يؤدى إلى ما يسمى بظاهرة الغموض، وليس هناك غموض فى الواقع، وإنما هو سوء استخدام فى تكديس الصور!

في الكتاب الأول يصف باوند طبقات الأدباء[1] تبعًا لمدى إسهامهم في إنتاج أدب حقيقي، يقول: «إذا أنت ذهبت تبحث عن العناصر الصافية في الأدب، فسوف ينتهي بك المطاف إلى اكتشاف أنه إنما تم تكوينه على أيدي إحدى الطوائف التالية:

١- **المخترعون**: وهم الذين اكتشفوا طرقًا جديدة، أو الذين يمثل عملهم النسخة الأولى من طريقة جديدة.

٢- **الأساتذة** : وهم الذين جمعوا عددًا من تلك الطرق، واستخدموها على نحو أفضل من الذين اخترعوها أنفسهم.

٣- **المبسطون**: الذين جاءوا بعد السابقين، ولم يقوموا بعملهم على نفس المستوى من الجودة.

٤- **صغار الكتاب المجيدون**: الذين كان لهم حظ الوجود أو الميلاد في عصر مزدهر لأدب بلادهم. ومن أمثلتهم: بعض من كتب «السوناتا» في عصر دانتي بإيطاليا، والمسرحيات القصيرة في عصر شكسبير بإنجلترا، والروايات والقصص في عصر فلوبير بفرنسا.

٥- **رجال الأدب**: الذين لم يخترعوا في الحقيقة شيئًا يذكر، لكنهم تميزوا بتخصصهم في جنس أدبي واحد، ولا يمكننا أن نعتبرهم «رجال عظماء» أو مؤلفين حاولوا إعطاء تصور كامل للحياة أو على الأقل لعصرهم.

٦- **أصحاب «الموضة»**: مادام القارئ يجهل الطائفتين الأوليين، فلن يتمكن من تمييز «أشجار الغابة!» إنه لم يعرف إلا ما يحبه، ومن الممكن أن يصبح هاويًا للكتب يمتلك مكتبة ضخمة، ذات مجلدات أنيقة، بكعوب ذهبية، لكنه لن يكون قادرًا على تحديد مدى معرفة، أو قيمة كتاب ما بالنسبة إلى غيره، وهكذا يظل دون تكوين رأي مستقل خاص به.

إن مثل هذا القارئ لن يفهم أبدًا مدى سخط إنسان مثقف، عندما يراه معجبًا بكاتب من الدرجة الثانية أو الثالثة، على أنه كاتبه المفضل!

(١) نرجو أن يقدم هذا التقسيم للقارئ العربي مقياسًا، يمكن تطبيقه بسهولة على الأدب المعاصر.

يبقى الحديث عن طائفتين لهما دورهما الفعال فى تطبيق المنهج العلمى أو إساءة استخدامه، وهما طائفة النقاد، وطائفة مدرسى الأدب والمحاضرين فيه: بالنسبة للنقاد، يرى باوند أن مهمتهم الأساسية تنحصر فى «تحليل» العمل الأدبى، بقصد اكتشافه من ناحية، وتقريبه للقراء من ناحية ثانية.. والأخطاء التى تقع فى كلتا الناحيتين تجعل باوند يشن حملة قوية على النقاد.

فهو يقرر أن إحساس شخصين لا يمكن أبدًا أن يتطابقا، فضلا عن إحساس الإنسان الواحد أثناء قراءته العمل الأدبى مرتين «كيف يتفق إحساس قارئ فى الثامنة عشرة مع إحساسه نفسه عندما يعيد قراءة نفس الكتاب وهو فى الأربعين؟!».. وليس معنى هذا طرح مقاييس النقد الأدبى، وإنما الواجب عدم محاولة فرضها بالقوة!!

«إن الناقد الذى لا يستخلص نتائجه الخاصة به، لا يمكننا إلا أن نعتبره مرددًا لأقوال الآخرين.. وهناك قاعدة ذهبية فى سرعة اكتشاف النقد الردىء، وذلك عندما تجدون الناقد يبدأ بالحديث عن الشاعر، وليس القصيدة!!».

لقد كتب أجريكولا A. Agricola فى طبعة مؤرخة لعام ١٥٠٠م أو بعدها بقليل: «إن ما يكتب يكون دائمًا لأحد أغراض ثلاثة: للتسلية، أو لإثارة المشاعر، أو لإعجاب الآخرين» ويعلق باوند قائلا: «وأنا أرى أن معظم رداءة النقد الأدبى تابعة لعدم إدراك النقاد تمامًا: أى واحد من هذه الأغراض الثلاثة يقف وراء العمل الأدبى الذى ينقدونه» ويقول فى موضع آخر: «إن جزءًا كبيرًا من النقد الردىء جاء نتيجة أن النقاد رأوا فى الأديب شيئًا لم يكن فيه، فى الواقع: وهكذا فعل النقاد فى عصر كيتس، حين حكموا على عمله بأنه «غامض»، وهذا يدل على أنهم لم يفهموا السبب الذى من أجله كتب كيتس».

وقد ترجع رداءة النقد أحيانًا إلى التعصب لمذهب معين (سياسى، أو دينى... إلخ) وهنا لن يرى نقاد هذا المذهب شيئًا جميلا على الإطلاق فى أديب جديد لا يقف فى صفوفهم، بينما سيخلعون صفات التمجيد على أديب ردىء من أتباع مذهبهم. وينبهنا باوند إلى أساس يظل ثابتًا على الرغم من إمكانية تعدد وجهات النظر ومساوئها، هو أن الكاتب الجيد: ذلك الذى يظل محتفظًا للغة، بفاعليتها، أى بدقتها ووضوحها.

أما بالنسبة إلى مدرسي الأدب والمحاضرين فيه، فيرى باوند أن دورهم خطير للغاية، وخاصة في تكوين الذوق الأدبي لدى الناشئة والشباب ومن ثم في التأثير على اتجاه الأدب بصفة عامة، وسوف نكتفي في هذا المجال بثلاث نقاط هامة:

١- يصرح باوند بأن المدرس نفسه خطير؛ لأنه قلما يعترف بوضعه أو طبيعته. أما المحاضر فهو ذلك الإنسان الذي ينبغي عليه أن يتكلم ساعة كاملة (كانت فرنسا أولى البلاد الأوربية التي أنقصت زمن المحاضرة إلى أربعين دقيقة).

ويقول باوند: (لقد أعطيت بنفسي محاضرات، وأصعب مشكلات المحاضر هي أن يجد الكلمات التي تكفي لملء ساعة أو حتى أربعين دقيقة! وبما أن المحاضر «موظف» لقاء راتب يتقاضاه كي يملأ هذا الوقت، فأي نتيجة نتوقعها؟!).

إن الإنسان الذي يعرف حقيقة يمكنه أن يقول ما يريده في كلمات قليلة، غير أن النتيجة في الواقع تتمثل في محاولة المحاضر، أو المدرس، «مد وقت الكلام» أطول فترة ممكنة، حتى يدفع له أكبر مبلغ ممكن!

ونفس الشيء مع الكاتب، الذي يشترط عليه الناشر، أو المؤسسة التي يتعاقد معها على عدد معين من الصفحات، أو كما حدث مع باوند نفسه؛ على عدد معين من الكلمات (يتراوح - كما يقول - بين أربعين ألفًا وخمسين ألف كلمة!).

٢- يقرر باوند أن العرف قد جرى على عدم معاقبة مدرس الأدب على جهله. هذه حقيقة يعرفها جيدًا كل المدرسين، وإنما كارثة المدرس الحقيقية هي في «عدم ضبط الفصل» أي عدم السيطرة على التلاميذ؛ وذلك في الحقيقة وضع فاسد، يتنافى مع المهمة الأساسية للتعليم، وهي توصيل المعرفة وتأصيلها في نفوس التلاميذ.. أما ما عدا ذلك، فيمكن أن يقوم به «رعاة الغنم»!

٣- يخشى مدرس الأدب الذي يفتقد الخبرة من التسليم بجهله، وتلك مكابرة معناها ببساطة تضييع الوقت على نفسه وعلى المجتمع.

أما المدرس الذي يفتقد الذكاء، والذي سوف يكون، دون شك، عرضة للسعات الأذهان الحادة من تلاميذه، فنصيحتي له: أن يستخدم العقول المتوسطة من التلاميذ في أعمال «الكشافة» وأن يجعل من الأذكياء «قادة ومرشدين»!

وقد كرر باوند أكثر من مرة أن المدرس النموذجى فى رأيه، هو ذلك «الذى يقوم بتقديم العمل الأدبى إلى تلاميذه، وكأنه يراه معهم للمرة الأولى!».

وأخيرًا.. يجدر بالذكر أن نختم هذا الموضوع بكلمة عن رسالة الأدب، المرتبطة دائمًا – عند باوند – بوظيفة اللغة فى المجتمع.

فهو يرى أن بلاد الإغريق وروما القديمة إنما تحضرت باللغة، اللغة التى فى أيدى كتابها وتحت تصرفهم. وقد صرحوا بأنه:

– ما أهون الشعوب القبيحة التى بدون لغة! ولا يعنى الإعلاء من شأن اللغة عند باوند قصرها على الموضوعات الخطيرة والعالية، فهو يرى أن هوراس وشكسبير قد استخدما اللغة فى موضوعات الحياة اليومية ببساطة، ولم يفقدها هذا قط شيئًا من «طزاجتها وسحرها»(١).

لقد نهضت روما مع لغة القيصر وأوفيد وتاسيت، وانحطت فى نفاية البلاغة التى اصطبغت بها تلك اللغة الدبلوماسية التى «غطت على الفكر»، وهلم جرًّا!!

ويصرح باوند بأنه ما من إنسان عاقل يمكنه أن يشعر بالهدوء، بينما يرى بلاده تدع أدبها يموت، أى عندما تتلقاه باحتقار.. نفس الشىء تمامًا، عندما لا يمكن للطبيب الجيد أن يهدأ باله، إذا رأى طفلا بصدد الإصابة بالسل، وكأنه يأكل قطعة جاتوه!

إنه من الصعوبة بمكان إفهام الناس تلك الفكرة الناقمة التى تستولى على المرء من مشاهدة سقوط الأدب، وما يتضمنه هذا، وما يؤدى إليه «إذا هبط أدب أمة، فإنها تذبل وتسقط» ولا يمكن التعبير عن هذه الفكرة دون أن يتهم المرء بأنه «ناقم» أو «متردد» مع أنه لا يمكن لرجل الدولة أن يحكم، ولا للعالم أن يوصل للمجتمع اكتشافاته، ولا للناس أن يتفقوا على ما فيه صالحهم بدون اللغة. إن كل أعمالهم، وظروف حياتهم متوقفة على ازدهار لغتهم أو انحطاطها.

إن شعبًا يتعود على قراءة الأدب الردىء هو على حافة أن يفلت أمره منه، وليس ترك الأدب الهابط ينتشر إلا الدليل المؤكد على الفوضى وانحلال الأمور.

---

(١) بسّط العقاد هذه الفكرة فى مقدمة ديوانه «عابر سبيل» كما حاول تطبيقها على قصائد الديوان نفسه.

ومن ناحية أخرى، فإن الأدباء مثل «الرادار» لأممهم.. إذا لم يسبق شعورهم شعور الشعب، وإذا لم تمتد نظرتهم لأبعد مما يراه الشعب، فلا قيمة لهم! وفى الوقت نفسه: إن الشعب الذى يهمل إدراكات أدبائه الحقيقيين وتنبؤاتهم.. جدير بأن يسقط فى الهاوية.

وفى النهاية: يعطينا باوند بعض المقاييس التى نختبر بها الأدباء الحقيقيين من غيرهم، حين يقول: «قبل أن تحكم على أديب بأنه أحمق أو موهوب، انظرْ إلى عمله: هل تجد تفاعله مع الأحداث قويًا، أم لا؟ وبإمكانك أيضًا أن تتساءل: هل أدرك شيئًا لم ندركه نحن، أم لا؟ وأخيرًا: هل نبهنا سلفًا إلى وقوع زلزال فى مدينة، أو نشوب حريق فى غابة؟!»[1].

---

(١) اعتمدت فى استخلاص هذا البحث على كتاب Fraser بعنوان Ezra pound ط باريس ١٩٦٥، وكذلك كتاب إزرا باوند نفسه بعنوان A. B. C. de la lecteur .

يتعرض الإنتاج الأدبى فى العالم العربى لحالة من الإهمال، ساعد عليها ما وصل إليه النقد الأدبى من فوضى فى تطبيقه، وسوء استخدام لمناهجه، وتجاهل لقيمه وتقاليده.

وقد سبق لى أن نبهت إلى أن أولى درجات النقد الأدبى تتمثل فى «المتابعة». وأقصد بها يقظة النقاد فى رصد كل ما يصدره الأدباء من أعمال، وتقديم تعريف أولى بها، وبيان عام بقيمتها، حتى يساعدوا القراء فى التعرف على ما يقدم إليهم، وتمييز الأعمال الجيدة من الرديئة.

ومن الملاحظ أنه على مدى ربع القرن الأخير، سيطر المنهج البنيوى وحده على الساحة النقدية، وقد أصبح من الممكن الآن أن نحكم عليه بالفشل، نتيجة لعاملين أساسيين: الأول يرجع إلى قصور هذا المنهج (ذاته) فى أن ينهض (وحده) بمهمة النقد المتكامل للنص الأدبى. وأذكر أننى كنت عائدًا فى مطلع الثمانينيات من بعثتى فى فرنسا، ودهشت لإقبال النقاد لدينا على تبنى هذا المنهج، والترويج له فى الوقت الذى لم تعره أوربا سوى اهتمام هامشى ومؤقت، وكان أهم نقد وجِّه إليه هناك، أنه يؤدى إلى تفريغ الأعمال الأدبية من محتواها الإنسانى، وتجريدها من مضمونها الحى، نتيجة تركيزه الشديد على البنية والشكل.

أما العامل الثانى فيرجع إلى سوء ترجمة مصطلحات هذا المنهج، وعدم تعريبها بصورة واضحة، كان من الممكن أن تساعد على حسن استخدامه، وبالتالى على إفادة الأدباء والقراء من جانبه الإيجابى، و الملاحظ أننا أصبحنا نجد من هب ودب يكتب «نقدًا بنيويًا»، ويتحدث عن «الأسلوبية» مرددًا مقولات رولان بيرت وميشيل فوكول، ودى سوسير... إلخ. ووصل الأمر إلى حد أن سئل الأستاذ نجيب محفوظ عن رأيه فى نقد بنيوى كتب عن إحدى رواياته، فقال الرجل ببساطة (واستهزاء طبعًا): أنا لم أفهم منه شيئًا!

إننى أسجل هنا ظاهرة انفصال النقاد العرب المعاصرين عن الأعمال الأدبية، وبالتالى ابتعادهم عن جمهور القراء، وقد انتهى الحال إلى أنهم أصبحوا يقرءون لأنفسهم وحدهم، وانغلقت عليهم دائرة كان من الممكن أن تتسع لتشمل الوسط الأدبى كله.

إن مناهج النقد الأدبى معروفة، ومستقرة تقريبًا. ولكل منها إيجابياته وسلبياته، وعلى يد كل ناقد يمكن لأى منهج نقدى أن يثرى ويتطور.

وسوف أعرض فيما يلى منهجًا فلسفيًا لقراءة الأعمال الأدبية ونقدها. وسبب اهتمامى به يعود فى المقام الأول إلى دراستى للفلسفة، ثم متابعتى للأعمال الأدبية العالمية «على قدر الطاقة البشرية»، ومنها خرجت بنتيجة مؤداها: أن أى عمل أدبى، اكتسب قيمة إنسانية، وتم الاعتراف به فى أكثر من لغة إنما يقوم على فكرة فلسفية محورية، أو عدة أفكار، كان الأديب على وعى كامل بها، ويريد توصيلها للناس بصورة أو بأخرى.

لذلك فإننا نظلم مثل هذه الأعمال الأدبية كثيرًا حين نجردها من هذا المضمون الفلسفى الإنسانى، ونقتصر - كما هو الحال فى الموجة الأخيرة للنقد البنيوى - على تحليل أسلوبها، وتركيب عناصرها الفنية. إن الأدب فى جوهره عبارة عن رسالة، ومن غير المعقول أن نجرد الرسالة من محتواها، وأن نقصر إعجابنا بها على شكل الظرف، وطابع البريد، ونوعية الورق، ومستوى الخط!

والمنهج الفلسفى الذى أدعو هنا إليه إنما هو نتيجة رحلة طويلة من معايشة أبرز الأعمال العالمية أمثال كليلة ودمنة، والإلياذة، وألف ليلة وليلة، ورسالة الغفران، ومنطق الطير، ومسرحيات شكسبير، وكوميديا دانتى، وبؤساء هيجو، والحرب والسلام لتولستوى، والعجوز والبحر لهيمنجواى، بل إن الأعمال الأدبية التى كسرت تقاليد الكلاسيكية تحتوى هى الأخرى على مضمون فلسفى واضح مثل عوليس جيمس جويس، والخرتيت ليونسكو، وفى انتظار جودو لبيكيت، والمسخ لكافكا.

ولا تخرج الأعمال الأدبية العربية عن هذا «القانون» ويكفى أن يعاد النظر من جديد فى الأدب العربى حتى يرد الاعتبار لطرفة بن العبد، والمتنبى، والمعرى، وابن عربى، ويقيم بصورة أفضل فى العصر الحديث كل من شوقى، وإيليا أبو ماضى، وجبران، كما تعاد قراءة كل من نجيب محفوظ، ويحيى حقى، ويوسف إدريس قراءة فلسفية.

وإذا سأل سائل: وما الجديد فى هذا المنهج؟ أجيب بأنه يبرز مضمون العمل الأدبى مركزًا على جانبه الإنسانى الذى يتصل بالحقائق والتجارب التى يمر بها الإنسان فى كل زمان ومكان، وهو من هذه الزاوية يقيم جسور اتصال بين آداب العالم المتنوعة، ومع تركيزه على الجوانب الفلسفية فى العمل الأدبى فإنه يمس جوهر ما فى الإنسان من قيم وغرائز قد تختلف من حيث الظاهر تبعًا لاختلاف الثقافات، ولكنها تتحد من حيث الواقع والحقيقة. إن هذا المنهج لا يساعد الأدب المحلى فحسب لكى يخرج إلى نطاق من العالمية، وإنما يرفع قامته من الأرض إلى السماء، ويعطيه بعدًا ساميًا، ويجعل منه رسالة موجهة للإنسان فى كل زمان ومكان.

أسس المنهج الفلسفى فى قراءة الأعمال الأدبية:

يقوم المنهج على عدة أسس واعتبارات أهمها:

١- أن الأعمال الأدبية تعد من أسمى مظاهر النشاط الإنسانى، الذى تشترك فيه طاقات الإنسان العقلية، والخيالية، والوجدانية، متفاعلة فى ذلك مع البيئة المحيطة به: الناس والأشياء.

٢- لا يدعى المنهج أنه مذهب نقدى متكامل للأدب، وإنما هو بكل بساطة محاولة تساعد على إضفاء طابع فلسفى ذى بعد إنسانى على الأعمال الأدبية.

٣- لا يسعى المنهج لفرض وجهة نظر فلسفية من الخارج على العمل الأدبى، وإنما يهتم بإبراز الأفكار والنظرات الفلسفية الموجودة فيه بالفعل.

٤- لا يدعى المنهج أنه هو المنهج الوحيد، أو الأفضل لقراءة العمل الأدبى، وإنما هو مجرد منهج يمكن أن يضيف شيئًا ذا قيمة للمناهج الأخرى التى تقرأ أو تدرس الأعمال الأدبية، و من أهمها: المنهج اللغوى، والمنهج البنيوى، والمنهج الجمالى، والمنهج السيكولوجى، والمنهج الاجتماعى، والمنهج المقارن... إلخ.

٥- يتسع المنهج لاستيعاب كل المحاولات التى يقوم بها من يطبقونه على تفسير عمل أدبى واحد، انطلاقًا من أن لكل قارئ عينه الخاصة به، ولكل عمل أدبى زواياه المختلفة، وعطاءاته المتعددة.

خطوات المنهج:

١- تلخيص العمل الأدبى حتى يمكن الإحاطة بموضوعه الرئيسى، وفكرته المحورية.

٢- تحديد القضايا الفكرية التى يثيرها العمل الأدبى.

٣- تحليل هذه القضايا من وجهة نظر فلسفية، مع عدم إغفال طريقة التعبير عنها (وصف من الخارج، تحليل من الداخل، مذكرات على لسان الكاتب، حوار، بناء درامى، حسم، تساؤل، تردّد، توقف... إلخ).

٤- بيان القيمة الفلسفية والإنسانية التى يدعو إليها العمل الأدبى.

تطبيق المنهج:

ما أسهل الحديث عن المناهج، لكن ما أصعب تطبيقها. وهذا يرجع أساسًا إلى أن العمل الحقيقى للناقد إنما يتمثل فى الممارسة الفعلية لمقاييس النقد على النص الأدبى، وليست المقاييس هنا صارمة، وإنما هى مجرد أدوات يمكن تطويعها وتطويرها من خلال التفاعل الحميم الناتج عن معايشة النص الأدبى، بدءًا من القراءة، وتكرار القراءة، ثم من التحليل الدقيق للجزئيات، ورصد الظواهر المشتركة والأفكار المستمرة. وهنا قد يتوقف الناقد عند لقطة أو عبارة، أو مقطع تكون له دلالة خاصة، ومن المعروف أنه توجد فى كل عمل أدبى معالم ظاهرة أو خفية هى التى تحدد أهم خصائصه تمامًا مثلما توجد فى شخصية كل إنسان سمات معينة هى التى تحدد طبيعته، وغالبًا ما يتفاوت النقاد، فيما بينهم فى اكتشاف تلك المعالم، كما أنهم يتفاوتون فى تحليلها، واستخلاص النتائج منها.

وليس الأمر بعيدًا عن مجال العلم، فالأطباء يتفاوتون فى قراءة الأشعة، كما أنهم يختلفون أحيانًا فى دلالة التحاليل الطبية، ولاشك أن أهم أسباب هذا التفاوت ترجع - فى مجال النقد - إلى ثقافة الناقد، وقدرته على الرصد والتحليل والاستنتاج، وقبل هذا وذاك إخلاص الناقد فى أداء وظيفته التى تقترب من وظيفة القاضى النزيه، والحكم العدل.

نموذج تطبيقى:

رواية العجوز والبحر لهيمنجواى[1]:

لم يكن اختيارى لهذه الرواية مصادفة، وإنما تم على أساس ما سبق أن ذكرته من أن كل عمل أدبى، وصل إلى العالمية، يحمل فى ثناياه فكرة أو عدة أفكار فلسفية ذات طابع إنسانى عام، ومن ناحية أخرى، فإن رواية (العجوز والبحر) ليست رواية طويلة، أو مركبة، أو ذات أجزاء متعددة مثل سباعية مارسيل بروست، أو ثلاثية نجيب محفوظ.. وإنما هى مجرد رواية (قصيرة – طويلة) إن صح التعبير. وهى تصلح نموذجًا جيدًا يمكن أن نطبق عليها منهج القراءة الفلسفية بسهولة؛ لأن غرضنا من هذا المقال هو أن نوضح معالم المنهج، تاركين تطبيقاته التفصيلية إلى من يقتنع به من النقاد المتخصصين.

ملخص الرواية:

يحكى أن صيادًا عجوزًا اسمه سانتياجو ظل ما يقرب من ثلاثة شهور دون أن يصطاد سمكة واحدة، وخلال الأربعين يومًا الأولى، كان يصحبه فتى، قرر أبواه فى نهايتها أن ينقلاه إلى قارب صيد آخر، بعد أن تأكد لهما أن العجوز منحوس الحظ، لكن العجوز صمم على أن يخرج هذه المرة من خليج ستريم فى رحلة بعيدة، داخل المحيط الأطلسى، على أمل أن يعثر على صيد ثمين. وبعد إعداد جيد، تميز بالخبرة، وفترة انتظار مرهقة غلب عليها الإصرار والتحدى، علقت بحباله سمكة ضخمة، اضطرته – على مدى يومين كاملين – إلى أن يترك نفسه وقاربه لجذبها القوى والثابت.. ثم بدأت تظهر على السطح، وعندئذ نشب صراع رهيب بينها وبين الصياد، حتى تمكن من قتلها، وبسبب ضخامتها اكتفى بربطها إلى جانب القارب، وفى أثناء العودة إلى الشاطئ مترعًا بلذة النصر، ظهرت الحيتان التى أغرتها رائحة الدم النازف من السمكة. وعندما أخذت تنهش منها، نشبت معركة أخرى أكثر شراسة تكسَّرت فيها كل أسلحة العجوز، ونفدت قواه، فتوقف عن الصراع ملقيًا بهيكله المنهك فى قاع القارب، وتاركًا ما تبقى من السمكة لهجمات الحيتان العنيدة. وبدفع الموج وحده، وصل العجوز إلى الشاطئ غير قادر على شىء. ولم يكد يدخل كوخه العتيق، حتى سقط على الأرض، مثخنًا بالجراح، ومستغرقًا فى نوم عميق.

(١) نظرًا لعدم توافر الترجمة العربية التى قام بها الشاعر صالح جودت بين يدى، فقد اعتمدت على الترجمة الفرنسية لرواية هيمنجواى، التى قام بها جان تودور، ونشرتها مؤسسة جاليمار باريس ١٩٥٢ .

مع خيوط الصباح الأولى، عرف كل من بالشاطئ أن العجوز قد اصطاد أكبر سمكة تمكن منها صياد على الإطلاق، وعندما أسرع الفتى إلى الكهف، وجد العجوز فى حالة إنهاك كامل، إلى حد أنه لم يهتم بما أخذ يردده عن دهشة الصيادين من حجم الهيكل العظمى للسمكة، ثم ما لبث أن استغرق فى نوم عميق، رأى فيه نفس الحلم الذى كان يراه غالبًا: مجموعة من الأسود تجرى فى المساء على شواطئ إفريقية.

الذى ينطبع فى ذهن القارئ بعد الانتهاء من الرواية:

(ا) أن الإنسان يظل يصارع بشراسة من أجل الوصول إلى هدف، أو تحقيق ثروة، وعندما يحصل عليها إذا بعوامل الفناء تبدأ فى انتزاعها منه.. إلى حد أنه لا يستطيع أن يظهر أدنى مقاومة وهى تنسل من بين يديه.

(ب) أن إرادة الإنسان يمكنها أن تتغلب على مظاهر الطبيعة مهما كان جبروتها وسطوتها، وأنه بالعقل والخبرة يمكنه أن يظل متماسكًا فى أقسى الظروف.

(جـ) أن الرصيد النفسى لدى كل فرد منًا قادر عند الضرورة على أن يمد الإرادة بما يقويها، ويبقيها صامدة ومتماسكة.

(د) أن الإنسان عندما يضع لنفسه هدفًا محددًا فإنه يمكنه تحقيقه - مهما كان هذا الهدف بعيدًا أو حتى مستحيلا - لكن ذلك مرتبط بعدة عوامل لابد من توافرها لتحقيق الهدف: (التحدى والإصرار، التزود بالخبرة، التخطيط وتوافر الأدوات المساعدة).

(هـ) أن الإنسان - حتى وهو وحيد - يمكنه أن يصنع ثنائية يتحاور أحدهما مع الآخر، بل إنه عندما يواجه الطبيعة مواجهة مباشرة، فإنه يتأقلم معها ويصبح جزءًا منها.

(و) أن الإنسان وهو يصارع عدوًا ما، تتولد فى نفسه مشاعر خاصة نحو هذا العدو، تتفاوت من حد الرغبة فى تحطيمه إلى حد الإعجاب به، ومن كراهيته المطلقة إلى ألفته والتعود عليه.

(ز) أن الوحدة قاسية على الإنسان. وأنها بالفعل ضد الطبيعة البشرية التى تحتاج دائمًا لمن يؤنسها، ويذهب وحشتها، سواء فى حالة الفشل، أو فى حالة الانتصار.

أهم الأفكار الفلسفية فى الرواية:

مما سبق، يتبين بوضوح مدى الكثرة والتنوع فى الأفكار الفلسفية والإنسانية التى وردت فى رواية هيمنجواى، بل إننا لو تتبعناها بتفصيل أكثر لاستطعنا أن نستخرج منها أفكارًا أخرى غير ما أشرت إليه. ولكننا سوف نتوقف هنا عند فكرتين محوريتين، تم التركيز عليهما طوال الرواية، وهما فكرة الحظ، وفكرة الشيخوخة والوحدة.

(أ) فكرة الحظ:

لا أحد يمكنه أن ينكر أن للنجاح طريقه الطبيعى، وأن لكل عمل نتيجة، وأنه على قدر ضخامة العمل والتضحية فى تنفيذه تأتى النتائج عظيمة ومدهشة، لكنك لا تسأل أحدًا من الناجحين فى أعمالهم عن سر نجاحه، إلا صرح لك بأن هناك قدرًا من الحظ قد صادفه فى لحظة معينة، وأنه لولا هذا القدر لما تمكن من الوصول إلى شىء على الإطلاق، حتى إن أشد العلماء -المؤمنين بالمنهج العلمى- صرامة، يعترفون بأنهم لم يتوصلوا إلى اكتشافاتهم الدقيقة إلا بضربة مفاجئة من الحظ.

لكن ما هو الحظ؟ لحظة سعيدة تبتسم فيها الحياة للإنسان، فيمتلك منها ما يأمله، ويبلغ ما يسعى إليه، كيف يحدث فجأة وبدون مقدمات؟ هل له معيار؟ من الصعب تحديد معيار ثابت له، فهو يشمل العاملين كما يشمل الكسالى، ويصيب الأذكياء كما يصيب الحمقى.

الحظ إذن فوق الإنسان، يختار من يشاء، ويستبعد من يريد، والإنسان يتمناه لكنه لا يستدعيه، إنه فقط ينتظره، انتظارًا قد يطول إلى نهاية العمر، أو ينتهى بزيارة قريبة. وهناك قصيدة جميلة للشاعر الفرنسى جاك بريفير بعنوان (لكى ترسم صورة لطائر) يتحدث فيها عن الحظ فى مجال الإبداع الفنى فى صورة طائر يتمنى الفنان قدومه، فيرسم له لوحة فيها قفص، ثم يسندها إلى فرع شجرة ويقف وراءها منتظرًا قدوم الطائر الذى قد يطول سنوات، لكن على الفنان ألا ييئس. فإذا جاء، فعليه أن يحبس أنفاسه حتى يدخل القفص، ويغنى.. عندئذ فقط يمكن للفنان أن يثق فى نجاح لوحته، فيسحب حينئذ ريشة من جناح الطائر، ويوقع بها إمضاءه فى ركن من اللوحة.

كثيرًا ما يشكو الأذكياء، من تعثر حظوظهم بالنسبة إلى حظوظ الحمقى، وأطرف الأمثلة على ذلك ما صرح به أحد النحاة العرب، حين وجد الناس فى السوق يقعون فى الأخطاء اللغوية، فقال «يلحنون ويرزقون، ونحن لا نلحن ولا نرزق!» ومع ذلك فإن المسألة نسبية، لأننا لا نصغى دائمًا للحمقى عندما يشكون حظهم العاثر، فضلاً عن أنهم غالبًا ما يؤثرون الصمت، كذلك فإن الأذكياء لا يريدون قط أن يعترفوا باستسلامهم أمام عشوائية الحظ، وكأنما يسعون بذلك إلى ترويضه، وإخضاعه لقانون السبب والنتيجة، لكنهم ينسون أن الحظ لا يصاد حتى يروض، ولا يستقر على حال حتى يخضع لقانون.

الحظ إذن عشوائى. قد يبدو قريبًا بينما هو مبعد، كذلك فإنه مجهول التوقيت، لا نعرف متى يجىء، وإذا جاء، فإننا لا نعرف متى يرحل؟

هل يمكن لإنسان أن يتحدى الحظ؟ المفروض أن تكون الإجابة بالنفى. لكن سانتياجو، بطل رواية هيمنجواى، هو الذى تحدى الحظ، وصمم على أن يخرج إلى ملاقاته بعد أن يئس من عدم قدومه إليه. وعلى الرغم من رحيل الفتى الذى كان يساعده، وحالة قاربه المتهالكة، وعلى الرغم من أنه هو نفسه ظل ٨٤ يومًا دون أن يصطاد سمكة واحدة، فإنه قرر الخروج فى مغامرة جديدة، أكثر خطرًا من كل ما قام به فى حياته، فمن يدرى؟ ربما ابتسم له الحظ!

سانتياجو إذن هو الإنسان الذى يرفض الاستسلام للعبة الحظ، وماذا ينقصه؟ قد يكون متقدمًا فى السن، لكنه يتمتع بصحة جيدة، وبناء جسدى صلب، ثم إن لديه ثقة كاملة فى كفاءته، وفى خبرته، وفى القدرة على تحقيق طموحه (إننى أعرف أشياء كثيرة، وأنا عنيد). فليدع إذن للآخرين – الكسالى الإيمان المتثائب بالحظ، وليخرج هو بمفرده للقائه.. من حدود الخليج، إلى فضاء المحيط، حيث لم يجرؤ صياد على المخاطرة بنفسه، ثم إن (شهر سبتمبر هو شهر الأسماك الكبرى، بينما يمكن لأى إنسان أن يكون صيادًا فى شهر مايو).

هو إذن واثق، وفى ثقته الكثير من التحدى، والإصرار، والعناد. لكنه أيضًا مغامر، والمغامر هو الذى لا يأسى على ما خلّفه وراءه، ولا يخشى هول ما هو مقدم عليه، حتى لو كان غامضًا، حتى لو كان مجهولاً، حتى لو كان بيد الحظ نفسه!

وهكذا فنحن هنا أمام مجموعة من الشروط (كفاءة – ثقة فى النفس – تصميم على المغامرة) ينتج عن توافرها ما يمكن أن نسميه «تهيئة المسرح المناسب للقاء الإنسان بالحظ»؛ إذ لا يلبث العجوز – بعد فترة انتظار مرهقة – أن تعلق بحباله سمكة ضخمة، بل أضخم من أى سمكة أخرى اصطادها طيلة حياته. هو إذن الحظ، لكن لا يزال أمام العجوز التغلب على السمكة القوية، واصطحابها معه حتى الشاطئ، وكلاهما فوق طاقة إنسان وحيد! لذلك راح يتضرع إلى الله، ويتشفع بالعذراء من أجل دفعة أخرى من الحظ، حتى يكتمل انتصاره. فهل يتحقق له؟ الواقع أنه استخدم كل ما فى طاقته وقدرته من ذكاء وصبر ومراوغة حتى تمكن من السيطرة على السمكة. لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد، فقد بدأت الحيتان الشرهة، التى جذبتها رائحة الدم النازف من السمكة الطازجة، تنهش من لحم السمكة وكأنها تنهش من لحم العجوز المسكين.. أجل، فقد أصبحت السمكة جزءًا من العجوز (الإنسان – الثروة)، وبالتالى فقد أصبح الانتقاص منها انتقاصًا من قدرته على امتلاكها.. وعلى الرغم من أدائه المتميز فى دفع الحيتان عن السمكة، إلا أن المزيد منها تقاطر عليها حتى سقط العجوز منهكًا، وترك ثروته الثمينة يتجاذبها الأعداء أمام عينيه. ويبدو أن العجوز قد أدرك أخيرًا – ودون أن يصرح بذلك – أن الحظ قد خذله، وكأنما أراد هذا «السلطان المجهول» أن يلقن الإنسان درسًا لا ينسى: أنه هو الذى يحدد الموعد، ويختار بنفسه مكان اللقاء.

(ب) فكرة الشيخوخة والوحدة:

يبدأ هيمنجواى روايته بالعبارة التالية «يحكى أن رجلاً عجوزًا، وحيدًا فى زورقه الذى كان يصطاد به وسط خليج ستريم» وعندما يصفه يقول: « إن كل شىء فيه كان عجوزًا، ما عدا بصره، الذى كان مرحًا وفيه فتوة، كما كان له لون البحر». ويتأكد معنى الشيخوخة فى بداية الرواية من خلال الصحبة التى أصبح من الصعب استمرارها بين العجوز والفتى الذى كان يعمل معه، والذى تعلم منه حرفة الصيد، وكان متعلقًا به، لكن والديه أجبراه على العمل فى قارب آخر، أكثر حظًا من هذا العجوز التعيس.

أما حائط كوخ العجوز، فقد كان فى الماضى مزينًا بصورة ملونة لزوجته، لكنه ما لبث أن أخفاها فى ركن من الكوخ؛ لأن النظر إليها كان يشعره بأقصى درجات الوحدة.

ويتساءل العجوز: لماذا يستيقظ كبار السن باكرًا؟ هل لأنهم يرغبون فى يوم أكثر طولاً من الآخرين؟!

إن شيخوخة سانتياجو تصحبها عدة أعراض؛ منها قلة النوم، وعدم رؤية أحلام متنوعة، وفقدان الشهية للطعام، ومحادثة نفسه بصوت عالٍ. وهو يقول: «فى البحر لا ينبغى أن يقال كلام فارغ».. أما أهم أعراض هذه الشيخوخة فيتمثل فى ذلك التصميم القاطع على تحقيق شىء جديد وعظيم لم يتحقق طوال فترة الشباب. و هو يشبه نفسه بالسلحفاة، التى يظل قلبها يدق لعدة ساعات، حتى بعد فتح جوفها وتفريغه مما فيه. ويقول: «إن لى قلبًا كقلب السلحفاة، بل إن يدىّ ورجلى مثلها تمامًا».

إن خروج العجوز فى تلك الرحلة الكبرى من الخليج إلى المحيط يكاد يعد انفلاتًا من ضيق المكان، وقيود البيئة المحلية إلى رحابة العالم الفسيح، بل إننا لا نستبعد مشابهتها بمحاولة انعتاق النفس من قيود الجسد.

عندما يبتسم الحظ للعجوز، وتقع فى صنارته أضخم سمكة شاهدها فى حياته يتمنى لو كان الصبى معه ليشهد لحظة انتصاره، فالوحدة فى تلك الحالة قاسية، وهو يقول بصراحة : «لا ينبغى أن نبقى وحدنا فى حالة الشيخوخة، لكن هذا أمر لا مفر منه».

ويعلن عن ضعفه البالغ بكلمات مؤثرة حين يقول فى غمرة صراعه مع السمكة الضخمة: «إن السمكة لا ينبغى أن تعلم أننى وحدى، فضلاً عن أن تعلم أننى رجل عجوز».

والملاحظة التى تلفت النظر أن العجوز – وهو يصارع السمكة باستبسال – يحرص على ألا تفلت منه، ويبلغ به الحرص مداه حتى تتصلب أطرافه من شدة الإمساك بالحبل الذى يجرها به. ولا شك أن هذه الحالة تفتح الباب لدراسة حالة الشيخوخة وارتباطها بحب التملك، أو بعبارة أدق بجنون التملك.

إن الإنسان كلما تقدم به العمر صار أشد حرصًا على ما يملك، وبين الحرص والبخل خيط رفيع، أما الذى ينغص عليه حياته، ويقلق حينئذ راحته، فهو خوفه من أن يمس أحد ثروته التى أنهك عمره فى جمعها.. وهذا قد يفسر اضطراب علاقة

المسنين عادة بأقرب الناس إليهم، وهو ما يؤدى بهم عادة إلى الوحدة، إنها إذن عملة واحدة ذات وجهين: الشيخوخة والوحدة.

القيمة الفلسفية لرواية العجوز والبحر:

أول ما ينبغى الالتفات إليه هو عنوان الرواية نفسه فقد اختار هيمنجواى بطله إنسانًا فى آخر مراحل العمل (العجوز) ولكنه مزود بكل ما يحتاج إليه لكى يقوم بعمل كبير: الخبرة والتجربة، الأهلية والكفاءة، التحدى والإصرار، وهذه العوامل كلها جديرة بأن توفر له تحقيق ما يريده، وبالفعل تم للعجوز الحصول عليه. ولكن الوسط، أو البيئة، أو الكون الذى يعيش الإنسان ويعمل ويصارع فيه هو (البحر) فى اتساعه، وغموضه، وما يحتوى عليه من وحوش تتربص بالإنسان، وتهجم عليه فى أشد اللحظات حرجًا وصعوبة.

أليست ملحمة ذلك العجوز، الوحيد فى آخر عمره، هى مأساة الإنسان فى كل زمان ومكان؟ كلنا ينتهى به الحال - أراد أو لم يرد - إلى الوحدة.

فعلى مدى عمر الإنسان، يفقد أحبابه وأصدقاءه، ومع تقدم عمره، يأخذ الناس فى الانفضاض من حوله، وهذا بالطبع مرتبط بقلة أو بانعدام المنفعة المتوقعة منه. ومن ناحية أخرى فإنه قانون تدافع الأجيال.. فالجيل الجديد لابد أن يحصل على مكان، وأن يأخذ فرصته، ولهذا فإنه لا يرغب فى بقاء الجيل القديم مكانه، ولابد أن يزيحه عنه، وقد تمثل هذا فى موقف سائر الصيادين من العجوز، وكذلك أهل الصبى الذين نقلوه من خدمته.

لكن الإنسان مخلوق مزود بالقدرة على التأقلم، بل على أقصى درجات التأقلم، لذلك عندما يجد هذا الإنسان نفسه وحيدًا يسرع باستدعاء رصيده من الذكريات والتجارب، لكى يكون اجترارها - بصوت مهموس أو مسموع - نوعًا من كسر طوق الوحدة، وتحقيق الثنائية اللازمة لبقاء الجنس البشرى على ظهر الأرض. إن وجود آدم لا يمكن تصوره على الإطلاق بدون حواء. كذلك لا يمكن تصور إنسان وحيد لا يتحدث إلى نفسه.

ولا يقتصر تحقيق الثنائية فى مجرد حديث الإنسان إلى نفسه، بل إن من أهم مظاهرها: سعى الإنسان إلى تحقيق أمله أو رغبته، وهذا نوع آخر من الحوار مع الناس والأشياء. وفيه تستنفد طاقات الإنسان - دون أن يدرى - حتى إذا بلغ

نهاية الشوط، اختلطت لذة النصر بمرارة الضعف والإنهاك، لكن الإنسان بهذا «الفعل» يسعى مرة أخرى إلى كسر طوق الوحدة.. وهو يشبه أسماك السالمون التى تصمم على عبور النهر – لأعلى وضد التيار – معرضة نفسها للهلاك المحقق، ولكنها لا تعبأ إلا بالوصول إلى هدفها.

ما الذى يدفع صيادًا عجوزًا فى آخر مراحل عمره يقرر فجأة أن يخرج من الخليج إلى المحيط ليصطاد سمكة أضخم من الأسماك التى يصطادها سائر الصيادين من حوله؟ إنها الانتفاضة الأخيرة التى تسبق انطفاء المصباح. لكن هيمنجواى جعل منها «بطولة كاملة» ورسم لنا من خلالها «نموذجًا» يمكن أن نقدمه لشبابنا حتى نشجعهم على المغامرة والأعمال العظيمة.

لقد استطاع هذا الصياد العجوز المغمور فى خليج ستريم أن يصبح بهذه المغامرة الفردية الخاصة به واحدًا من أبطال العالم.. وفى رواية متوسطة الحجم، نجح هيمنجواى أن يحشد الكثير من العوامل النفسية التى تصطرع فى أعماق الإنسان، كل إنسان، وأن يبلور العديد من الأفكار الفلسفية التى يصل إليها عن طريق التجارب، والخبرة الطويلة، وأروع ما حققه الكاتب العبقرى أنه استخرج من كل واحد فينا جزءًا ووضعه فى شخصية الصياد العجوز.

أما لحظة الوصول إلى هدف وتحقيقه فهى من أسعد اللحظات؛ لمن يمر بها، وأيضًا لمن يستمع إليها. إنها اللحظة التى يثبت فيها الإنسان أنه الأجدر، من بين جميع المخلوقات، على امتلاك الكون، والسيطرة على الطبيعة. إنها اللحظة التى يصل فيها الإنسان إلى قمة وجوده. لكن القمة لا تسمح لمن يبلغها بالبقاء فيها إلا لحظة واحدة فقط؛ لذلك فإنه سرعان ما يغادرها منسحبًا بهدوء، أو محطمًا بشناعة وهذا ما حدث للصياد العجوز.

فى اللحظة التى اعتقد فيها العجوز أنه حقق هدفه، بقتل السمكة الضخمة وربطها إلى قاربه، بدأت لحظة أخرى تكالبت عليه فيها مجموعة شرسة من الحيتان، استطاعت فى النهاية أن تقضم بأنيابها الحادة لحم السمكة بالكامل.. وعندما دفع الموج قارب العجوز إلى الشاطئ، لم يكن لديه سوى هيكل عظمى يدل على ضخامة حجم السمكة.. تمامًا مثلما تدل أهرامات مصر، وأكروبول اليونان، وسور الصين العظيم على ضخامة ما حققه الإنسان فى تلك الحضارات من إنجازات!

وهنـا يبرز سؤال: ومـا الجدوى إذن من الصراع، مـا دام الأمر يئول فى النهـاية إلى مـأساة؟ وهـو سؤال لـه وجـاهتـه. لكن الإنسـان بدون هذا الصراع لا يمكنـه أن يعيش حياته؛ لأنه يحقق من خلال هذا الصراع مـا تتطلبه طبيعته من الثنائية التى تنفر من الوحدة، والعزلة، والانفراد. وقد يقـال: ألا يعبِّر هذا المصير المحتوم عن فلك جبرى يدور فيه الإنسـان؟ والإجابة: إلى حد مـا، وقد عبر بعض فلاسفة المسلمين عن ذلك بقولهم: إنـه الجبر فى عين الاختيـار.

■ المناهج الحديثة فى دراسة الأساطير الإغريقية

تلعب الأسطورة الإغريقية دورًا هامًا فى الفكر الأوربى المعاصر، بالإضافة إلى دورها الرئيسى فى مجال الفنون والآداب. ولا يرجع هذا إلى المصادفة، فالأسباب تضرب بجذورها فى الواقع والتاريخ معًا. إن معظم الكتاب والأدباء والفنانين الأوربيين على معرفة باللغة اليونانية القديمة، تعلموها فى المدارس والجامعات، أو درسوها وحدهم، ومن ثم فهم على اتصال مباشر بالثقافة اليونانية القديمة التى نشأت فيها الأساطير. ومن ناحية أخرى، فإن أوربا تعتبر تقدمها الفكرى الحالى امتدادًا طبيعيًا للفكر اليونانى القديم، ولم تكن العصور الوسطى، من هذه الزاوية، إلا فاصلاً تاريخيًا، ما لبث أن سقط عندما اتصل عصر النهضة الأوربية بمنابعه الأولى فى أثينا وروما.

إن دهشة القارئ العربى لا تكاد تنقطع من رؤية ذلك التلاحم القوى بين الأسطورة الإغريقية والأعمال الأوربية الحديثة، سواء كانت فكرية أو أدبية أو فنية. فهى تدخل فى بناء الكثير من هذه الأعمال: تارة كعنصر أساسى، وتارة كوسيلة من وسائل الشرح والتفسير، وتارة ثالثة تظل روحًا محوِّمة حول العمل الفكرى أو الفنى.. والمهم أن جمهور القراء ليس غريبًا عن شىء من ذلك. فالأسطورة الإغريقية توقظ فيه دلالات قريبة وموجودة بالفعل فى أعماقه.. إنها باختصار جزء منه، وقطعة من تاريخه.

سبب آخر، هو أن الفلسفة الحديثة - وكل الكتاب الأوربيين بالطبع على اتصال مباشر بها - ليست مقطوعة الصلة بالفلسفة اليونانية القديمة. إنها امتداد طبيعى لها، وربما اعتبرت - من وجهة نظر معينة - تطويرًا للكثير من مقولاتها. ومن المعروف أن الفلسفة اليونانية قد نشأت ملتحمة بالأساطير (مثال: سقراط وكاهنة معبد دلف، أفلاطون وأسطورة الكهف) أما الأهم من ذلك كله، فيتمثل فى المسرح الإغريقى الذى استمر عبر العصور - وحتى يومنا هذا - مصدر إلهام حيًا لجميع كتاب المسرح فى أوربا.. ولاشك أن هذا قد ساعد على ترسيخ الأسطورة الإغريقية فى بناء التقاليد الأدبية نفسها، بالإضافة إلى غرسها فى وعى الجمهور.

وإذا كانت الأسطورة الإغريقية تلعب ذلك الدور الحيوى فى الآداب والفنون، فإنها قد احتلت اهتمام العلم الحديث ، وأصبحت موضوعًا مثيرًا لدراسات متعددة، حاولت تفسير نشأتها، وتحليل محتواها، والوقوف على رموزها تبعًا لمناهج مختلفة. و تتمثل هذه المناهج فى الأربعة التالية: المنهج اللغوى، المنهج الاجتماعى، المنهج المقارن، المنهج السيكلوجى. لكن قبل أن نعرض لكل منهج بالتفصيل، يحسن أن نقدم فكرة عن الأسطورة بصفة عامة، والأسطورة الإغريقية بصفة خاصة.

من المعروف أن الأساطير الإغريقية تطلق على كل القصص العجيبة التى حفظتها لنا النصوص والآثار فى البلاد الناطقة باليونانية من القرنين الثامن والتاسع قبل الميلاد (وهو العصر الذى تنسب إليه قصائد هوميروس) إلى نهاية العصر الوثنى (حوالى ثلاثة أو أربعة قرون بعد الميلاد).

والواقع أنها مادة هائلة، لكنها غير محددة، ذات أصول وخصائص شديدة الاختلاف، لكنها لعبت– ومازالت– دورًا هامًا فى التاريخ الروحى للإنسانية.

إن كل الشعوب في لحظة ما من تطورها تصنع الأساطير، أى القصص العجيبة التى تدخلها، إلى حدٍّ ما فى معتقداتها؛ ولأن الأساطير تحتوى فى الغالب على قوى أو كائنات فوق الطبيعة فإنها ظلت تنتسب إلى مجال الديانات، وبهذا تمثلت كنظام، إلى حدٍّ ما متماسك، لتفسير العالم، كل حركة من الأبطال تحدث نتائج يرن صداها فى العالم كله. وإلى هذا النوع من الأساطير تنتسب القصائد الملحمية الدينية الكبرى فى الأدب الهندى.

لكن فى بلاد أخرى يتغلب العنصر الملحمى، دون أن تغيب تلك القوى فوق الطبيعية من القصة؛ لأن تأثيرها محسوس به. أما الملاحم الأولى فى اللغة اليونانية القديمة فهى عبارة عن الإلياذة والأوديسة، وهما «أساطير» بالمعنى الواسع للكلمة؛ لأنهما مليئتان بعملية المزج القوى بين ما هو إنسانى، وما هو فوق الطبيعى (أسلاف أبطال الإلياذة، إن لم يكن آباؤهم، آلهة. وكذلك الأوديسة).

لقد استطاعت الأسطورة بابتعادها عن الجانب العقلى أن تحتفظ بحياتها الخاصة، وهكذا وقفت فى منتصف الطريق بين العقل والعقيدة. وقد استمدت

الأسطورة، لدى الإغريق، مصدرها من تأملاتهم، ثم من ورثتهم المتأخرين. وإليها عاد شعراء المأساة ليستمدوا منها موضوعاتهم، والشعراء الغنائيون صورهم. إن كلا من بروميثيوس وأوديب وأورست إنما كانوا فى البداية أبطال أسطورة، كما أعيد تناول صور أشيل وأليس وأجاكسا على نحو واسع وغير محدد. ومما ساعد على شيوع الأسطورة هو امتزاجها بالحياة اليومية. وهكذا نجحت الأسطورة فى المنزل- كما على المسرح- فى أن تسيطر على الخيال، وأن تؤثر فى الفكر، وأن تمتزج بالتصورات الأخلاقية، ولم ينج منها حتى الفلاسفة الذين كانوا يلجئون إليها عندما تبلغ براهينهم آخر حدود اكتمالها العقلى، ولا يجدون مفرًّا من أن يستعينوا أحيانًا باللامعقول!

لاشك فى أن شيوع الأسطورة على هذا النحو، وتحرير قواها، كانا من أهم الركائز الأساسية، بل ربما كانا أكثر إضافات الهللينية خصبًا فيما قدمته للفكر الإنسانى. بالأسطورة فقَدَ «المُقدَّس» إرهابه، وانفتح فى داخل النفس الإنسانية إقليم كامل للتأمل، وبفضل الأسطورة استطاع الشعر أن يصبح حكمة.

الأساطير أمام العلم الحديث:

فى كتابه عن «الأساطير الإغريقية» يرى الباحث الفرنسى بيير جريمال أنه عندما تجردت الأساطير من «هالة الحقيقة الموحى به» لم تعد تثير مشكلة مستعصية أمام العقل الإنسانى. وفى مجال دراستها وتحليلها طرح السؤال على النحو التالى: كيف تم تكوين هذه القصص اللامعقولة عند القدماء، بل كيف جرت عملية تخليقها؟

لقد بحث القدماء أنفسهم عن «تفسير» للأساطير. لكن هذا التفسير، كما قدموه، لا يقنعنا بحال؛ إذ كيف نعتقد الآن، فى الأقل على المستوى العلمى، بأن الآلهة الوثنية تعتبر اختراعات شيطانية صنعتها العقول الشريرة؟!.

أما أن نقبل، كما فعل فلاسفة القرن الثامن عشر، أن الخيال الإنسانى قادر على كل ضروب الجنون عندما لا يستنير بالعقل، فإن معناه رفض المشكلة، وعدم الاعتراف بخطورة وظيفة الجنون، التى تعتبر فى حد ذاتها واقعًا، ويجب أن يتم تفسيره.

فقط، فى القرن التاسع عشر، بدأت دراسة الأساطير الإغريقية على نحو جاد، أى كموضوع للمعرفة والتحليل، وعلى الرغم من سذاجة البداية، فقد احتوت على ثورة منهجية أدت إلى ميلاد أحدث النظريات فى عصرنا الحاضر.

المنهج اللغوى:

بفضل اللغوى الكبير ماكس موللر، خرج تفسير الأساطير من إطاره التقليدى، ليدخل مجال البحث الحديث. لقد وجد هذا العالم، الذى كان على معرفة واسعة بالقصائد السنسكريتية، فى الأدب الهندى القديم جدًا، وخاصة فى الفيدا، الأشكال البدائية للمعتقدات والأساطير الإغريقية، وذهب إلى أن العناصر الإلهية كانت فى الأصل أسماء أطلقت على قوى طبيعية بالصورة التى تخيلها عليها «الناس الأول». فعندما اصطدم هؤلاء بظواهر الطبيعة المدهشة، أطلقوا عليها أسماء، وقد أخذت هذه الأسماء بالتدريج طابع الأشخاص. وعلينا أن ندرك أن العقل الإنسانى فى بدايته لم يكن يمتلك إلا قدرًا ضئيلاً جدًا من التجريد، وتمثل الأمور المعنوية. وهكذا بدأت حياة الكون تكتسى بطابع مأساوى.

حاول موللر أن يعطى أمثلة بالتفصيل لهذا التطور: فنور الشمس هو فى الجملة مصدر للحياة كلها، ولكل نشاط. ومن هنا فقد أعطى للظواهر الشمسية أهمية أساسية. فبالنسبة إليه، لا يعتبر صراع زيوس (الذى يوجد فى اسمه جذر يشير إلى النهار) ضد المخلوقات الجبارة إلا المأساة اليومية التى ينتصر فيها الضوء على الظلمات. كما ترمز المردة ذوو الأشكال البشعة إلى ضباب الليل ذى الحدود غير المؤكدة. والتيفون (إعصار استوائى مدمر فى منطقة بحر الصين واليابان) هو العاصفة. وأتينا المخدرة من زيوس عبارة عن الضوء العذرى للنهار عند ارتفاعه. وهيفايستوس الحداد الذى يفتح جمجمة زيوس ليس شيئًا آخر سوى الشمس المرتفعة، الشبيهة بأسطوانة من نار حمراء، خارجة لتوها من الفرن الإلهى! كذلك أصبح هرقل بدوره «أسطورة شمسية» والأعمال الاثنا عشر أصبحت هى العلامات الفلكية، والمراحل التى يقطعها الكوكب فى رحلته السنوية.

وهكذا انحسر تفسير الأساطير بالتدريج، وبمعونة علم الاشتقاق، ذى النتائج غير المؤكدة غالبًا، فى تأمل واسع المدى حول «المطر، والجو الجميل»!

من المؤكد أن أفكار ماكس موللر (F.Max) Muller تعتبر بسيطة جدًا، خاصة وقد تبين اليوم أن الأساطير لا يتم تكوينها عن طريق «لعبة الكلمات» كما اتضح

أن التفسيرات المجازية التى تطبق الأساطير على الظواهر الفلكية أو الجوية أبعد من أن تكون تفسيرات بدائية. إنها تنبع من تأملات متأخرة نسبيًا، فجانوس، إله الرومان، لم يصبح رمزًا للسَّنَة إلا تحت تأثير الفيثاغوريين، قبل القرن الأول الميلادى، بينما الإله نفسه وأساطيره موجودة منذ وقت طويل جدًا. وفى مصر القديمة لا يسعنا إلا أن نعترف بأن أسطورة إيزيس وأوزيريس، التى تعتبر أسطورة شمسية غاية فى الروعة، ليست بدائية فى قوتها القانونية وإنما تختصر فكرًا لاهوتيًا جرى إعداده قبل ذلك بوقت طويل عن طريق تأملات الكهنة.

لهذه الأسباب، ولأخرى غيرها، لم تكف قدرة علم الجناس عند ماكس موللر فى تفسير الأساطير. وكان يجب الرجوع إلى مفهوم أكثر دقة لمكان اللغات والقصائد السنسكريتية فى داخل تاريخ الشعوب الهندو-أوربية، وإلى تحليل أكثر عمقًا لفكر أفراد ومجتمعات لم تنطفئ من حياتها شعلة الحركة الأسطورية. وهكذا هجرت النظريات اللغوية، أو المنهج اللغوى فى تفسير الأساطير، ولم يعد لها مكان فى الأبحاث الحديثة.

ومع ذلك، فإنها محاولة تستحق التقدير، إذ يعود لماكس موللر الفضل فى دفع النقاش حول الأساطير من مجاله الكلاسيكى إلى مقارنته بمجالات أخرى. وأيًا كان النقاش، قابلاً للاعتراض، فيكفى أنه أكد على أهمية اللغة بصفة عامة فى تكوين الأساطير.

المنهج الاجتماعى:

مع أعمال مانهاردت وفريزر، دخل تفسير الأساطير مرحلة جديدة؛ إذ أصبح الأمر يتعلق بمشاهدة الأساطير، وهى تولد.. فى الحاضر، وتحت أعيننا! كيف؟ - يكفى التوجه إلى المجتمعات التى استطاعت أن تحافظ على قدرة خلق الأساطير، ومازالت تخلقها حتى اليوم. ويعتمد هذا المنهج على مسلمة أن خطوات العقل البشرى متشابهة أيًا كان الشعب، وأيًا كان الجنس. وهكذا يمكن لأسطورةٍ إغريقية أو رومانية أن تفسر على ضوء أسطورة بولندية معاصرة. إن كلاً من هذه الأساطير تشترك جميعًا فى بعض الأسس الراسخة فى الطبيعة البشرية: فالاعتقاد الطبيعى فى الخلود ورفض الموت يعتبران بالنسبة لفريزر كما لو كانا خصائص أساسية مرتبطة دائمًا بالإنسان فى كل زمان ومكان.

بالنسبة للإنسان البدائى، يعتبر الموت دائمًا عرضًا يمكن تجنبه، وهو يحدث غالبًا نتيجة تدخل قوى شريرة، وحول هذا الموضوع تكونت طقوس كان هدفها تطوير قوى الخير، وكبح القوى المضادة لها.

اختار فريزر كأساس لبرهنته واقعًا لاتينيًّا: إذ وجد فى نيمى بالقرب من روما غابة مقدسة، حيث كانت تسيطر الإلهة ديانا، وكان قسيس هذا المعبد يحمل لقب «ملك الغابة» وكانت العادة تسمح لأى إنسان يصل إليه أن يقتله ويأخذ مكانه. ويرى فريزر أن ملك الغابة يشخص جيبيتر (إله أشجار البلوط والرعد)، وإذا كان يحدث الإهلاك بالموت العنيف؛ فذلك لأنه كان يخشى من الشيخوخة والمرض، وبالاختصار من العجز الفيزيقى الذى يضعف فيه حيوية الذهن، وبالتالى يخمد حيوية الطبيعة بأسرها. إن صورة القسيس الضعيف - وهو يحس بضعفه وهزيمته أمام هجوم إنسان أكثر منه شبابًا وحيوية - كانت تمثل خطرًا بالنسبة للجميع.

وهكذا حاول فريزر أن يبرهن على أن هذه الأسطورة أو تلك، الخاصة بالمحن الواقعة على الملوك، تحتفظ على نحو محدد، بذكرى أصوات موغلة فى الواقع العملى.

إن كل أساطير الأطفال المعروضة لها ما يقابلها فى إفريقيا وأمريكا، حيث «المولود - البكر» مصاب غالبًا بحرمان حقيقى، وإذا عاش، فإنه يعرض وجود أبيه الملك، بل ووجود المدينة كلها للخطر. مثل هذا كان هو النواة لكثير من الحكايات الأسطورية، وبعد أن كان فى البداية واقعًا فعليًّا أخذ يفقد دلالته بالتدريج، ويتحول إلى أسطورة. ونحن نعلم أن الشعوب البدائية هى التى تعطى لتفسير العادات شعار «هكذا كان يفعل آباؤنا..» وقد ترك هذا، دون شك، ذكرى جماعية تمثلت فى شكل أسطورة.

وتاريخ أوديب مثال جيد على ذلك؛ فلأنه ولد على الرغم من إرادة الكهنة، كان عليه أن يموت، وعندما نجا مصادفةً، أصبح خطرًا، ليس فقط على أبيه، الذى انتهى بأن قتله، وإنما أيضًا على مدينة طيبة بأسرها تلك التى جلب عليها بمجرد وجوده بها كل ضروب الكوارث والمحن.

كذلك يفسر فريزر بالتضحية بالأبناء البكر فى العائلات الملكية تاريخ بريكسوس وهيليه، التى يضعها الشعراء الإغريق فى دورة الأبطال البحريين، حيث المجاعة التى تعرضت لها مقاطعة تيسالى ولم تنته إلا بالتضحية بأطفال الملك أتاماس: وينجو الطفلان بفضل كبش ذى شعر مذهب، لكن بعد ذلك، عندما يصاب أبوهما بالجنون يقتل ليارك ابنه من زواج آخر، وعندئذ تقتل زوجته ابنهما الثانى ملقية بنفسها معه فى الأمواج.

وفى العصر التاريخى، كانت العادة تقضى بأن «الابن – البكر» فى ذرية الملك يعيش محرومًا– تحت حكم الموت– من الالتحاق بالمدرسة الحربية للمدينة.

وهكذا تبدو الأحداث متناسقة: أسطورة أتاماس الخطر الجاثم على الأبناء الأبكار، وذرياتهم المتتابعة تشير بوضوح إلى أنه فى مقاطعة تيسالى، كانت توجد طقوس التضحية، التى كانت بدورها موجودة فى العديد من المجالات الأخرى. ويقرر فريزر بأن اليونان القديمة – دون أن تمثل استثناء فى تاريخ المجتمعات الإنسانية – تنضوى تحت القانون العام.

والنتيجة أن الأساطير الإغريقية ليست عند ولادتها نتاج معجزة فالأبحاث الفلكلورية التى تمت بعد فريزر – والتى اتخذت موضوعًا لها: البحث عن الطقوس والأساطير الشعبية لدى البلاد المحتضرة – قد كشفت عن عدد من الموضوعات الكبرى التى تكونت حولها، بصورة طبيعية، أساطير، مثل:

- طقوس الانتقال من طبقة اجتماعية إلى طبقة أخرى.
- طقوس التعريف بأسرار فن أو مهنة.
- طقوس جنائزية.
- طقوس استدعاء المطر.
- طقوس السحر المخصب... إلخ.

والواقع أن منهج فريزر يساعدنا على الحصول على عدد من المستويات أو بعبارة أخرى، الصيغ المحددة لهذا النوع أو ذاك من الأساطير. وهذا التصنيف يعتبر، فى حد ذاته، تقدمًا، وبمعنى من المعانى، تفسيرًا حقيقيًا.

ومع ذلك، فإن المنهج الاجتماعى، المتصور بهذا الشكل لا يعتبر مرضيًا على نحو كامل. فهو يعتمد أساسًا على مشابهات قائمة بين مجالات شديدة الاختلاف، وغالبًا ما نجد لدى أتباعه لونًا من التحذلق فى البحث عن مقابلات بين مجتمعات هى أبعد ما يكون بعضها عن بعض. وبالتالى فكثير جدًّا من هذه المقابلات يقوم على ملاحظات خارجية واعتباطية: ذلك الكبش ذو الوجهين فى جزيرة سيرينام لا يوقفنا فى الحقيقة على شىء من طبيعة جانوس، الإله الرومانى ذى الوجهين، كل ما فى الأمر أن هناك تمثيلاً لكائن ذى وجهين متعارضين. لكن كيف يمكن الذهاب أبعد من ذلك. كذلك فإن الألغاز التى ألقاها أبو الهول على أوديب تتبع تلك الطائفة المعروفة جيدًا للمحن المفروضة على ملك قبل أن تتاح له السلطة. ومع ذلك فإنها لا تقدم لنا شيئًا كثيرًا عما كانت هذه المغامرة تمثله بالنسبة للإغريق. والخلاصة أن هذا المنهج عن طريق التوغل فى التعميمات قد فقد النظرة الأساسية، التى تعتبر طابعًا شخصيًا وخاصًا بكل أسطورة على حدة.

المنهج المقارن:

يعتبر م. ح. ديميزيل أكبر ممثلى هذا المنهج فى فرنسا. وقد أفاد بالطبع من أخطاء المنهج السابق، لذلك فقد استبعد المقارنة بين المجالات المختلفة بعضها عن بعض. وفى سبيل الحصول على نتائج أكثر قيمة حاول تحديد مجال المقارنة بين حضارات ذات علاقة قربى وثيقة، كما هو الحال مثلاً فى المجال الهندو – أوربى. ومن الواضح أن هذا المنهج يعتمد أيضًا على الدراسة اللغوية.

يمكننا هنا مع بعض التحفظات أن نستنتج من الفيدا أساطير جالوازية أو رومانية؛ لأن كل هذه الشعوب تتكلم لغات قريبة، موصوفة بأنها «هندو أوربية» مشتركة، فى عصر قديم جدًّا ، ومن ثم فإن أساطيرها تعبر عن تراث متشابه تقترب فيه الطقوس والاعتقادات بعضها من بعض. وهكذا ينبغى على الباحث أن يجتهد فى اكتشاف وحدة هذا التراث، والكشف عما هو أساسى فيه وراء الاختلافات المحلية.

تتميز تطبيقات هذا المنهج بالإقناع، وتعتبر نتائجه بناءة إلى حد كبير. لقد أوضح ديميزيل أن كل المجالات الهندو– أوربية كانت تحتوى على بقايا من تراث خاص بإعداد شراب يسمى «شراب الخلود» ويمكن العثور على دورة

أسطورية كاملة عن «رحيق الآلهة» عند الهنود فى الفيدا، وعند الإيرانيين فى الأفستا، وعند الإغريق فى عدد من الأساطير المتعلقة بالآلهة. ولا شك فى أن كل شعب من هذه الشعوب قد أعطى تلك الصورة طابعًا خاصًا به، ينبع من قيمه وتقاليده، ومع ذلك فإن الطابع المشترك موجود بينها جميعًا.

ومع تعميق دراساته، استطاع ديميزيل أن يبين أن مثل تلك المعتقدات الرومانية الخاصة بعبادة جيبيتير، أو تاريخ هوراس المنتصر على كيرياس، لم يكن يمكن تفسيرها دون إدخال أحداث اجتماعية سابقة على ميلاد مدينة أو شعب رومانيين.

إن أسطورة هوراس تقدم لنا بصفة خاصة خرافة قائمة على طقس المسارَّة (فن تلقين المبتدئ علمًا أو مهنة) والمحن المفروضة على المحارب الشاب الذى سوف يلتحق بطبقة ما عندما يبلغ السن المناسبة.

مع ذلك، وعلى الرغم من النجاح الساحق الذى حققه المنهج المقارن، فقد اصطدم فيما يبدو بصعوبات حقيقية عندما حاول تفسير الأساطير الهللينية. هنا بدت المقارنات بعيدة جدًا، وأقل وضوحًا، كما لو كانت عوامل أجنبية جاءت لتفسد الاستمرار المتوقع، والواقع أن التراث الهندو- أوربى كاف لاعتبار كل العناصر المتضمنة فى الأساطير الإغريقية. هناك كثير من التأثيرات قد عملت عملها فى وقت سابق جدًا، وفى حوض بحر إيجه، حتى لا تكون النتيجة «تركيبًا معقدًا» يحتمل أن تكون قاعدته أجنبية عن المجال الهندو- أوربى.

وفى كثير من الأحوال، أشار المنهج إلى الأصول الإيجيَّة أو ما قبل الهللينية لهذا الاعتقاد أو ذاك، لهذا البطل أو ذاك، ولاشك فى أن بلاد الساميين قد قدمت إضافة هامة فى هذا المجال: لا يخلو هرقل من سمات آشورية، كما أنه قد استعار- إلى حد ما- صفات البطل السامى جلجامش.

يتعرض المنهج المقارن لخطر إهمال الشخصية الفردية للأسطورة، ومثل كل المحاولات التى ترمى لإعادة تركيب التاريخ من جديد، فإن مجال الافتراضات يتسع بينما يضيق مجال اليقين.

المنهج السيكلوجى:

وأخيرًا فإن تأمل الفلاسفة، أو بالأحرى السيكلوجيين المعاصرين، قد طبق أيضًا على الأساطير.

لدى عدد من علماء التحليل النفسى، تبدو الأسطورة هى المكان الممتاز الذى تظهر فيه ضروب الإعلاء Sublimation والرمزية. وسوف تصبح الأساطير عبارة عن «عالم نصف الوعى» لدى الشعوب القديمة حيث رسمت فيها آمالها، ومخاوفها، ورفضها للأخلاق الواعية. والواقع أن الأساطير الإغريقية تحتوى على الكثير من المغامرات اللاأخلاقية (كالقتل والزنا بالمحارم) التى يرى فيها تلامذة فرويد مجالاً مثيرًا لاهتماماتهم، وإذا كانت أمثال هذه الأساطير تأخذ مكانها فى تاريخ سابق على وضع المبادئ الأخلاقية، فإنها – حسب المنهج السيكلوجى – تعبر عن جانب هام فى النفس الإنسانية، حيث يتجسد الكابوس والحلم معًا.

وتتمثل أهمية التحليل السيكلوجى للأساطير فى أنه يردها للحياة، ويصورها لنا معاصرة وجديدة، على الرغم من أنها تحمل طابعًا خرافيًا سحيقًا.. من لا يعرف الآن «عقدة أوديب» أو «عقدة ألكترا»؟ كما أنه يضفى عليها طابعًا عالميًا. فقد أصبحت تمثل «مواقف» محددة تمامًا للنفس الإنسانية.. مواقف يمكن لأى إنسان معاصر أن يتقمصها، ولأى فنان أن يشكل منها عملاً فنيًا ذا طابع إنسانى عام.

وهكذا تعاونت المناهج الأربعة السابقة فى إلقاء الضوء، من جهات متعددة، على الأساطير الإغريقية، التى ظلت لفترة طويلة جدًا محاطة بالغموض والأسرار، وبإخضاع هذه الأساطير للدراسة والتحليل، انفتح أمام المعاصرين باب جديد للاستفادة منها: إما عن طريق جعلها «نماذج» تعبر عن مواقف إنسانية عامة، أو عن طريق استخراج ما يتناسب من عناصرها لاستخدامه فى الأدب والفنون.

أصبح من المتعارف عليه أن مصطلح «الدراسات العليا» يطلق على الجهد العلمى الذى يبذله الباحثون بعد انتهائهم من مرحلة الليسانس (أو البكالوريوس) بهدف إعداد رسالة ماجستير ثم دكتوراه.

وقبل الدخول مباشرة فى هذه المرحلة، يجرى إعداد الباحث لها عن طريق دراسات متخصصة فى المجال الذى ينوى التخصص فيه ويستغرق هذا الإعداد سنة دراسية كاملة (بعض الجامعات والكليات تجعلها سنتين) تسمى سنة تمهيدية.

السنة التمهيدية:

وخلال السنة التمهيدية، يتابع الطالب بانتظام مجموعة من المحاضرات المختلفة لعدد من أساتذة القسم العلمى الذى التحق به. وفيها يجرى التركيز على أهم قضايا التخصص المعين، ومناهج البحث فيه، وأبرز أعلامه، وبعض مشكلاته.

وتتميز المحاضرات - عن مرحلة الليسانس - بإفساح قدر كبير من المناقشة والحوار مع الطلاب، وأحيانًا تتضمن قيام بعض الطلاب بإلقاء محاضرات حول بعض الموضوعات المحددة، ثم يقوم زملاؤهم بمناقشتهم فيها تحت إشراف الأستاذ.

كما يتم تكليف كل طالب بعمل بحث مصغر، أو التعريف بكتاب ذى أهمية خاصة فى مجال التخصص. وفى كلا الحالين، تتم إعادة البحث أو التعريف إلى الطالب بعد تصحيحه من الأستاذ، بحيث يمكنهما معًا مناقشة الأخطاء التى يمكن أن تقع، والتوجيهات التى يمكن الأخذ بها فى المستقبل.

وفى السنة التمهيدية، يتعرف الطالب على أساتذة المجال الذى يدرسه، كما يسعى هو أيضًا لتعريفهم بقدراته وإمكاناته، ولذلك لابد أن يظهر لهم الجد والمثابرة، والرغبة الحقيقية فى مواصلة التعلم، ومن المستحسن أن يحمل معه دائمًا مفكرة يكتب فيها كل ما يسمع من عناوين الكتب، أو أسماء المؤلفين.

وأخيرًا فإن السنة التمهيدية تعتبر فرصة جيدة لطالب الدراسات العليا ينبغى استغلالها فى تحسين اللغة الأجنبية، التى سبق له تعلمها، فقد أصبحنا فى عصر

لابد فيه من الاعتماد على لغة أجنبية عالمية، تساعد فى التعرف على ما تم إنجازه فى العالم الغربى، إما حول ثقافتنا العربية والإسلامية، أو فى مجال التقدم العلمى والبحثى بصفة عامة. ونفس الشىء بالنسبة إلى إجادة الحاسب الآلى.

دوافع الطلاب فى التوجه للدراسات العليا:

تتباين دوافع الطلاب الذين يتجهون إلى الدراسات العليا بصورة واضحة، وفي كل عام كنت أتجه إلى طلابى بهذا السؤال: ما هو دافعك الحقيقى فى المجىء إلى هنا؟ وفى البداية، كان معظمهم يتردد، نتيجة عدم بلورة إجابة محددة، ولكنهم مع الاطمئنان إلى حسن النية فى السؤال، والرغبة الحقيقية فى معرفة مختلف الدوافع، كانوا يتكلمون.. وسوف أعرض فيما يلى إجابات الطلاب بقسم الفلسفة الإسلامية لسنة ١٩٩٣ حتى يتبين منها بعض هذه الدوافع:

* حب الدراسات الإسلامية بعامة.
* الدفاع عن الإسلام ضد المستشرقين أو المعادين للإسلام.
* التعمق فى دراسة الفلسفة الإسلامية.
* دراسة علم مقارنة الأديان.
* تصحيح الأخطاء الفكرية الموجودة فى المجتمع.
* الرغبة فى الاطلاع المتزايد على مجال التصوف الإسلامى.
* تمييز الصحيح من الخاطئ فى مجال الفكر الدينى.
* دراسة العقيدة الإسلامية.
* دراسة علم الأخلاق.
* محاولة إقناع الناس عقليًا بالاتجاه نحو الإسلام.
* معرفة آراء مفكرى الإسلام، والوقوف على آراء المستشرقين.
* معرفة المزيد من عقائد الديانات الأخرى.

ومن الواضح أن هذه الإجابات لا تمثل الواقع تمامًا. كما أن بعضها يتسم بالعمومية، وبعضها الآخر يستعير شعارات إعلامية مطروحة؛ لذلك فإننا سوف نحاول هنا بلورة أهم دوافع الإقبال على الدراسات العليا فيما يلى:

١- الرغبة فى الارتفاع بالمستوى العلمى والثقافى، وعدم الاكتفاء بما حصله الطالب فى مرحلة الليسانس.
٢- الحصول على الدكتوراه للعمل فى الجامعات، وبالتالى تغيير المستوى الاجتماعى.
٣- بحث قضية معينة فى مجال معين، تشغل البال، وتستحوذ على الفكر.

شروط طالب الدراسات العليا:

من استعراض الدوافع السابقة، يمكن التركيز على ضرورة توافر «رغبة صادقة وحقيقية» فى الاشتغال بالبحث العلمى، وما يتطلبه من قدرة على الصبر، ومواصلة الجهد، والطموح، تتقوى بالنماذج التى يضعها الطالب أمامه لمحاكاتها، مثل بعض الشخصيات العلمية المتميزة أو التى حققت إنجازا مهمًا فى مجالها.

إن طالب الدراسات العليا يختلف - إلى حد ما - عن طالب مرحلة الليسانس (أو البكالوريوس) فى عدة أمور، أهمها أنه أصبح ينحصر فى مجال واحد بعد أن كان موزعًا بين عدة مجالات، كما أنه أصبح يبحث عن المعلومات بنفسه وفى أى وقت بعد أن كانت تلقى إليه من الأساتذة فى أوقات محددة، وأخيرًا، فإنه أصبح مطالبًا بترتيب وتصنيف وتقييم ما يقرؤه بعد أن كان مطالبًا باستذكار ما يُفرض عليه فى مناهج الدراسة الجامعية.

وباختصار، فإنه الآن أصبح وحيدًا بعد أن كان ضمن مجموع، ومتميزًا بنفسه بعد أن كان مجرد رقم فى وسط أعداد كبيرة. إنه الآن على أعتاب مرحلة تؤهله ليكون له اسمه الخاص، ورأيه الخاص، ومنهجه الخاص.

لكننا إذا قصرنا حديثنا هنا على الدراسات العربية والإسلامية، كان من اللازم أن نتذكر مجموعة من الشروط الواجب توافرها فى طالب الدراسات العليا، وهى:

١- التفرغ للبحث قدر الإمكان، وفى حالة الاشتغال بعمل كسبى آخر، يفضل أن يكون قريب الصلة من بيئة البحث العلمى ومجاله كالتدريس أو الإعلام.
٢- توافر القدرة اللغوية الضرورية لفهم ما يقرأ، وللإفصاح عما يريد التعبير عنه.

٣- الاستطاعة المالية الكافية لشراء الكتب، وتصوير المخطوطات، والاشتراك فى بعض المكتبات للاستفادة من خدماتها.

٤- القدرة على إنشاء وتطوير العلاقات العلمية مع الباحثين والأساتذة فى نفس المجال، سواء بصورة مباشرة عن طريق اللقاءات، وحضور الندوات ومناقشات الرسائل العلمية، أو بصورة غير مباشرة عن طريق المراسلة ، والمتابعة.

متطلبات البحث فى الدراسات العربية والإسلامية:

يتطلب البحث فى مجالات الدراسات العربية والإسلامية تحصيل قدر كافٍ من المعارف الأساسية، التى يمكن التوصل إليها بما يلى:

- مداومة قراءة القرآن الكريم، وتأمل آياته، مع الاستعانة ببعض كتب التفسير البيانى، والفقهى، وأسباب النزول.

- الرجوع الدائم إلى أحد كتب الصحاح فى السنة النبوية، مع الاستعانة ببعض الشروح (القسطلانى على البخارى).

- التصور الواضح لمنظومة الثقافة الإسلامية: العلوم الأساسية وتفرعاتها (انظر: مقدمة ابن خلدون)، و(إحصاء العلوم للفارابى).

- إدراك العلاقات المتبادلة بين عناصر الثقافة الإسلامية، والوقوف على مدى (التنوع والتكامل) فى هذه الثقافة.

- معرفة أهم المصادر، وخاصة فى مجال التخصص، مع المصادر الأساسية فى العلوم المساعدة.

- الإلمام بقواميس اللغة، والأماكن، والأعلام، والطبقات، والوفيات وكتب التاريخ الأساسية.

- الوقوف على معاجم المطبوعات، والمخطوطات.

- دراسات المستشرقين فى اللغات الأجنبية، والمترجم منها إلى اللغة العربية (انظر كتاب: المستشرقون، لنجيب العقيقى).

متطلبات البحث الأولية:

ليس من الضرورى أن يعرف طالب الدراسات العليا «كل شىء» فى مجاله، وإنما يلزمه معرفة «كيفية الوصول إلى أى شىء فى هذا المجال».

لذلك من الضرورى أن يلم الطالب جيدًا (مع قدر كاف من التدريب الذى يمكن أن يتكون فى أثناء عملية البحث ذاتها) بما يأتى:

١- طريقة استخدام المعاجم العربية المختلفة، وسرعة الوصول إلى ما يريد فيها.

٢- طريقة البحث فى معاجم المطبوعات وفهارس المخطوطات.

٣- طريقة البحث فى كتب التراجم والطبقات والأماكن.

٤- تخريج الآيات القرآنية (مع الاستعانة طبعًا بمعجم ألفاظ القرآن الكريم).

٥- طريقة تخريج الأحاديث النبوية (معجم فنسنك).

٦- طريقة تخريج الأشعار من دواوين الشعراء، وكتب المختارات، وموسوعات الأدب.

٧- طريقة رد النقول إلى أصحابها.

معرفة (الكتب - المفاتيح):

من المتوقع أن يكون الطالب قد تعرف، خلال السنة التمهيدية، على أهم الكتب - المفاتيح (وهى التى يحسن بكل باحث أن يفتتح دراسته بالاطلاع عليها) فهى تعتبر بمثابة المرشد الأول الذى يعطى الباحث معلومات أولية عن البحث الذى يود معالجته، كما تدله على «المجموعة الأولى» من المصادر، والمراجع الرئيسية.

ولا يمكن هنا أن نحدد مدى الاستفادة التى يحصل عليها كل باحث، فقد يكون تاريخ وفاة أحد الأعلام مهمًا جدًا، كما يكون خبر انتقاله إلى بلد معين فى غاية الأهمية، كما قد يكون خبر لقائه مع أحد الأعلام الآخرين مفتاحًا لباب جديد من البحث.. وهكذا. ومن أهم ما يمكن التوصية به فى هذا المجال ما يلى:

- دائرة معارف البستانى (ت ١٨٨٣م) فى أحد عشر جزءًا.
- دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدى (ت١٩٥٤م) فى عشرة مجلدات.
- دائرة المعارف الإسلامية:

* ما ترجم منها إلى اللغة العربية معلقًا عليه فى ١٦ مجلدًا.
* والطبعة الثانية فيما سوى ذلك (وهى بالإنجليزية والفرنسية فقط).

- تاريخ الأدب العربى لبروكلمان (ت١٩٥٦م) وهو مترجم بتعديل المرحوم النجار إلى العربية، ومستكمل بعد وفاته فى ستة أجزاء.
- تاريخ التراث العربى لفؤاد سزكين فى ٧ مجلدات بالألمانية وهو تطوير وزيادة على بروكلمان (ترجمت بعض أجزائه إلى العربية).
- الأعلام للزركلى : فى عشرة أجزاء.
- معجم المؤلفين لعمر رضا كحًالة: فى خمسة عشر جزءًا.
- مجموعة كتب أحمد أمين: فجر الإسلام جـ١ ضحى الإسلام ٣جـ، ظهر الإسلام ٤جـ.

لقاء أستاذ لأول مرة:

يحتاج طالب الدراسات العليا إلى مقابلة بعض الأساتذة فى مجال تخصصه لأخذ رأيهم فى موضوع معين، أو طلب مساعدتهم فى نقطة خاصة، أو الحصول منهم على بعض المؤلفات والأبحاث العلمية غير المنشورة.

ويفضل - قبل مقابلة أى أستاذ - أن يكوِّن الطالب فكرة عن أهم مؤلفاته، ويستحسن لو كان لدى الطالب معرفة بترتيبها التاريخى فى الصدور، بحيث يبدو الطالب عند مقابلته للأستاذ على وعى بأهم أعماله، ومتابعًا لمسيرته العلمية. وهذه مسألة سيكلوجية على درجة عالية من الأهمية فى نجاح المقابلة المطلوبة.

وبالطبع يفضل أن يأخذ الطالب موعدًا محددًا مع الأستاذ، ويذهب إليه فى الوقت المحدد: لا قبله ولا بعده. وأن يبدأ بتقديم نفسه: اسمه، وسنة تخرجه، ورغبته فى دراسة المجال الخاص به، والموضوع الذى ينوى دراسته. ثم يذكر له سبب زيارته بغرض إمكانية مساعدته فى نقطة محددة.

وبذلك يكون الطالب فى وضع يؤهله لتلقى مثل تلك المساعدة من الأستاذ. لكن على الطالب أن يتجنب ذكر آرائه الخاصة فى المقابلة الأولى، وكذلك يتجنب التعرض لزملاء الأستاذ، وأن يكون هدفه مركزًا فقط على المعونة العلمية التى جاء من أجلها.

ومهما تبسط الأستاذ مع الطالب، فعلى هذا الأخير أن يظل محافظًا على الحدود بينهما، وأن يظهر للأستاذ التوقير اللازم، وحسن الاستماع والطاعة، وتلك هى أخلاق المتعلم التى أوصى بها علماء المسلمين وبسطوا القول فيها(١).

مراسلة أستاذ للمشورة:

قد يضطر الباحث أحيانًا إلى أن يحتاج لرأى خاص، أو معلومة محددة من أستاذ فى بلد آخر. وهنا يمكن أن يبعث له برسالة يتحرى فيها حسن التنظيم، والدقة، ويبدى الاحترام اللائق بمكانته. ومن الأفضل أن يكتبها على الآلة الكاتبة.

وبعد أن يقدم نفسه، وموضوع رسالته، يحدد المطلوب من الأستاذ (راجيًا أن يتفضل بإرساله إليه نظرًا لأهميته القصوى فى استكمال بحثه....).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن البيئة العلمية فى أوربا تعرف جيدًا هذا التقليد، وتقره. وهو يحظى من الأساتذة خاصة بكل اهتمام، وقد جربته بنفسى مع أكثر من أستاذ، فسارعِ بالرد علىَّ، وتفضل فبعث لى بعض مؤلفاته فى الموضوع المطلوب، متحملاً بالطبع مصاريف البريد المرتفعة.

والمأمول أن يكون الأساتذة المصريون على نفس المستوى، وما أجدرهم بذلك.

كتابة المقال العلمى:

المقال العلمى عبارة عن بحث مصغر يتناول فكرة محددة، ويستعان عليه بقراءة عدة مؤلفات قريبة التناول (لا داعى للمخطوطات فى هذه الحالة) ويجرى عرضه فى حدود (١٥ – ٢٠) صفحة من القطع الكبير.

وكلما أورد الباحث فيه اقتباسًا وضعه بين أقواس، وأشار فى الهامش إلى المصدر أو المرجع المأخوذ منه.

ويتكون المقال عمومًا من مقدمة لا تزيد غالبًا على صفحة واحدة، يتم فيها التعريف بموضوع البحث، مع الإشارة إلى أهم المراجع التى استعان بها الباحث.

---

(١) انظر كتابنا «الخطاب الأخلاقى فى الحضارة الإسلامية» الفصل الخاص بأدب العالم والمتعلم عند الماوردى، ص ١٢١ – ١٥٦، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ٢٠٠٦م.

ثم يتلو ذلك بيان الفكرة – موضوع الدراسة، مع التركيز بصفة خاصة على نشأتها التاريخية وتطورها، والذين أيدوها، والمعارضات التى جرت حولها.

وقد يلجأ الباحث إلى تصنيف الدارسين الذين اعتمد عليهم، مع محاولة الترجيح – إذا أمكن – بين آرائهم.

وفى النهاية، يختم الباحث مقاله العلمى بخاتمة تحتوى على خلاصة لأهم عناصر الموضوع، مع الإشارة لحاجته إلى مزيد من البحث إذا كان يستحق ذلك بالفعل.

وأهم ما يتنبه إليه كاتب المقال العلمى: بناء المقال فى فقرات متدرجة، ووضوح العرض، وحسن استخدام فواتح الفقرات (سوف يأتى الحديث عنها بالتفصيل فيما بعد).

وعلى الطالب أن يدرك أن كتابة المقال العلمى هى الطريقة الأولية للتدريب على كتابة الماجستير أو الدكتوراه فيما بعد. والإجادة فى المقال تؤدى بالضرورة إلى الإجادة فى صياغة الرسائل العلمية الكبرى.

غير أن المطلوب من الباحث هنا ليس هو الإتيان بجديد، وإنما المطلوب فقط هو تعدد قراءاته حول موضوع محدد، وحسن استفادته مما يقرأ، ووضع اقتباساته فى الأماكن المحددة لها، ثم التعقيب المبسط عليها.

وعمومًا فالغرض هنا غرض تدريبى محض. وإن كانت له آثار إيجابية على المدى الطويل فيما بعد.

عرض كتاب:

قد يكون عمل البحث بالنسبة لطالب الدراسات العليا عملاً صعبًا، وخاصة إذا جاء بعد مرحلة الليسانس أو البكالوريوس التى لم يكلف فيها بمثل هذا العمل من قبل، لذلك فإن بعض الأساتذة قد يضطرون إلى تكليف الطلاب بعرض أحد المصادر أو المراجع الهامة فى مجال التخصص، وذلك كبديل للبحث، وفى الواقع كمقدمة تمهيدية للتعود على القراءة، وحسن استخلاص المضمون، ثم القيام بعرضه على نحو خاص.

وفى هذه الحالة يقوم الطالب بقراءة الكتاب قراءة أولية، ثم قراءة أخرى فاحصة، بحيث يحاول أن يستخلص أهم عناصره، ويقوم بعمل تصنيف شخصى للكتاب، مستعينًا بفهرس الموضوعات من ناحية، وبموضوعات الكتاب نفسها من ناحية أخرى.

وعند الكتابة، يفضل أن يبدأ بتحديد مجال الكتاب العلمى، وإبراز أهميته فى هذا المجال. ثم يخصص جزءًا بسيطًا للحديث عن مؤلفه، من حيث صلته بهذا الكتاب (متى ألفه، سبب تأليفه... إلخ) ووضع الكتاب فى قائمة إنتاج هذا المؤلف (هل هو أول إنتاجه أم آخره؟) ومن الطبيعى أن هذه المعلومات يمكن الحصول عليها من مقدمة الكتاب نفسه، أو من مقدمات كتب المؤلف الأخرى.

ثم يتبع ذلك بعرض مختصر وواضح لموضوعات الكتاب الرئيسية، متجاوزًا عن التفصيلات الصغيرة، والأمثلة، مع تطعيم هذا العرض ببعض الاقتباسات ذات الدلالة الخاصة من الكتاب نفسه.

وبالنسبة إلى منهج المؤلف، ينبغى الإشارة إليه، مع اقتراح ما يمكن أن يبدو للباحث من تقديم فصول أو تأخيرها، ومن حذف موضوعات أو إضافة غيرها مع عدم فقدان الموضوعية والتواضع فى مثل هذه الأمور.

ولتقييم الكتاب، يمكن للطالب أن يرجع إلى (تحديد غرض البحث) لكى يحدد مكانته العلمية، وموقعه الحقيقى فى أى منها.

ثم إذا أمكن، قام الطالب بتتبع أثر الكتاب فى الثقافة العربية والإسلامية: الكتب المؤيدة له، والكتب المعارضة، لمعرفة مدى قدرة الكتاب على البقاء والاستمرار.

وفى النهاية يختم الباحث عرضه للكتاب بفقرة تلخيصية تحدد أهم النقاط التى تعرض لها.

ويمكن أن نوصى طلاب الدراسات العليا بالرجوع إلى مجلدات (مجلة تراث الإنسانية) التى قام فيها عدد من كبار الأساتذة فى شتى التخصصات بعرض كتب مشهورة، سواء كانت مكتوبة أساسًا باللغة العربية، أو مترجمة إليها. وهى - فى رأينا - تعتبر نماذج جيدة من عرض الكتب.

تحديد غرض البحث:

أورد حاجى خليفة فى مقدمته القيمة لكتابه الشهير «كشف الظنون»[1] مجموعة طيبة فى أغراض البحث العلمى، أو التأليف، يقول: «التأليف على سبعة أقسام، لا يؤلف عاقل إلا فيها:

١- إما شىء لم يسبق إليه فيخترعه.

٢- أو شىء ناقص يتممه.

٣- أو شىء مغلق يشرحه.

٤- أو شىء طويل يختصره (دون أن يخل بشىء من معانيه).

٥- أو شىء متفرق يجمعه.

٦- أو شىء مختلط يرتبه.

٧- أو شىء أخطأ فيه مصنفه فيصلحه».

وهذا كلام ذو قيمة عالية فى مجال البحث العلمى، ومناهج البحث. وسوف يمكننا المناقشة طويلاً حول «إعادة ترتيب» هذه الأغراض السبعة التى لا نجد من جانبنا ما يدعو إلى الزيادة عليها. بل إننا نأمل أن يلتزم بها المؤلفون العرب، وأن يحددها كل واحد منهم فى مقدمة عمله حتى نعرف على وجه الدقة ماذا أضاف وإلى أى شىء كان يهدف[2].

اختيار موضوع الرسالة:

فى ضوء ما سبق تفصيله حول أغراض البحث يمكن للطالب أن يختار موضوعًا معينًا، أو أكثر من موضوع، ثم يقوم بمناقشته مع الأساتذة المتخصصين فى المجال بعامة، أو القريبين منه على نحو خاص.

وفى أثناء ذلك لابد له أن يطلع على ما كتب حول هذا الموضوع باللغة العربية، ويتابع ما كتب عنه فى اللغات الأجنبية.

(١) ص ٣٦ .

(٢) انظر بحثنا بعنوان «حركة التأليف فى العالم العربى: محاولة للتشخيص». سلسلة دراسات عربية وإسلامية، الجزء الخامس، ومقالنا «لماذا نكتب؟» مجلة العربى، أكتوبر ١٩٨٨م .

وهنا عدة اعتبارات ينبغى مراعاتها:

١- أن يتجنب اختيار موضوع تمت دراسته من قبل، إما فى رسالة جامعية أو فى كتاب معترف به فى مجال التخصص.

٢- أن يكون الباحث على وعى بالمشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة فى مجال تخصصه حتى لا يقدم على دراسة لا طائل من ورائها[١].

٣- أن يحدد الموضوع فى عنوان غير غامض، وغير فضفاض.

٤- أن يتجنب دراسة الموضوعات الضخمة (المشاريع التى تحتاج لمجموعة من الباحثين)، والأفكار الجزئية الصغيرة (التى تكفيها مقالة علمية).

أنماط الدراسة:

من خلال استقرائى لأبحاث الماجستير والدكتوراه وخاصة فى مجال الفلسفة الإسلامية، أمكن التوصل إلى أحد عشر نمطًا (أو قالبًا بحثيًا)، تكاد تنحصر فيها تلك الأبحاث، وهى:

١- دراسة شخصية، مع أعمالها كلها.

٢- دراسة شخصية، مع تأثيرها فى مجال معين.

٣- دراسة فكرة أو نظرية لدى شخصية معينة.

٤- دراسة فكرة أو نظرية فى إطار مذهب أو اتجاه معين.

٥- دراسة فكرة منبثة بين عدة مذاهب أو اتجاهات.

٦- دراسة مذهب متكامل.

٧- دراسة مقارنة بين فكرتين أو نظريتين: متشابهتين أو متعارضتين.

٨-دراسة مشكلة مطروحة بين عدة مذاهب أو اتجاهات.

٩- دراسة المنهج عند شخص معين، أو مدرسة معينة.

١٠- جمع أقوال قديمة متناثرة فى موضوع معين، ودراستها.

١١- تحقيق مخطوط قديم، ودراسة موضوعه.

---

(١) انظر كتابنا الفلسفة الإسلامية، مدخل وقضايا ص ٨٣ - ٩٨. دار الثقافة العربية. القاهرة ١٩٩١م.

ومن المؤكد أن هذه ليست هى «كل» الأنماط، وإنما الذى يمكن الاطمئنان إليه هو أن هذه الأنماط هى «الأكثر شيوعًا» حتى الوقت الحاضر. ولعلها بذلك تساعد طلاب الدراسات العليا فى توضيح «النمط» الذى يقدمون على اختياره، أو تحديد النمط الذى اختاروه بالفعل.

جمع المادة العلمية للبحث:

يتطلب جمع المادة العلمية قراءات واسعة، وسريعة، ومتعمقة فى نفس الوقت. ولا شك أن محافظة الباحث على الجمع بين (السعة والسرعة والتعمق) سوف تأتى بالتدريج. فمن المعروف أن القراءة فى مرحلة جمع المادة العلمية ليست قراءة للتسلية أو للتدقيق المبالغ فيه، وإنما هى قراءة للتعرف، من أجل الوقوف على الأفكار الرئيسية، والاقتباس منها بالنقل أو التلخيص.

أما النقل فهو عبارة عن اختيار نصوص محددة البداية والنهاية من الكتاب المقروء، ونقلها - كما هى - بكل دقة، مع الإشارة فى أسفل كل نص منقول إلى اسم مؤلفه، وعنوان الكتاب (الجزء والصفحة)، والناشر، ومكان الطبع، وتاريخه.

وينبغى أن نوصى الباحثين الجدد بعدم الإغراق فى نقل النصوص، وأن نشجعهم بدلاً من ذلك على فهمها جيدًا، ونقل محتواها، حتى تتخلص الرسائل من كثرة النصوص التى أصبحت تمثل عبئًا ثقيلاً عليها.

وأما التلخيص فهو أنسب الطرق لجمع الأفكار والآراء تمهيدًا لعرضها أو مناقشتها. وينبغى ألا يكون التلخيص قاصرًا عن نقل الفكرة بكاملها. ومن المقرر أن التلخيص لو تم على نحو جيد منذ البداية لقدم للباحث خدمات جليلة، ووفر عليه مجهودات ضخمة.

ولأهمية التلخيص - من وجهة نظرنا - سوف نتوقف عنده قليلا. فهو أداة الباحث الأساسية فى مرحلة القراءة، وجمع المادة. وهو يتطلب فهمًا واعيًا للموضوع المقروء، كما يتطلب حركة سريعة من العقل لإعطاء كل فقرة عنوانًا صغيرًا محددًا. ومن مجموع هذه العناوين الفرعية للفقرات يمكن بناء هيكل منطقى للموضوع كله.

وينبغى ألا يغفل الباحث عن الاستدراكات التى قد يقوم بها بعض المؤلفين، بعد عرض وجهة نظره فى مسألة معينة، فيكتفى بمقدمة الفقرة مغفلاً خاتمتها أو نتيجتها.

وعلى الرغم من أن التلخيص ينزع إلى اختصار الموضوع فى أقل مساحة ممكنة فإنه لابد أن يكون وافيًا بالغرض الأساسى منه، بحيث يصح أن نطلق عليه مصطلح «التلخيص الوافى». وإذا صحً لنا أن نضع هنا نسبة معقولة لقلنا إنها نسبة ١٠ : ١ (أى أن كل عشر صفحات يمكن تلخيصها فى صفحة واحدة).

بهذه الطريقة يمكن للباحث أن يتمكن جيدًا من المادة العلمية ويحكم السيطرة عليها، ممهدًا بذلك إلى إعادة تأملها من منظوره الخاص، ومتمكنا على نحو أفضل من تقييمها التقييم الصحيح، وخاصة عند مقارنتها بغيرها.

بطاقات المادة العلمية:

من تجربتى الخاصة، أصبحت أوصى طلاب الدراسات العليا بأن يشترى كل منهم «رزمة» ورق فولسكاب (٥٠٠ ورقة)، ثم يقوم هو نفسه بقصها نصفين متساويين، وبذلك يجتمع لديه عدد كبير جدًا ومتساو من البطاقات التى تمثل المادة الأولية لعمله (ألف ورقة).

كل بطاقة تحتوى على نص منقول، أو ملخص.. وفى أسفلها توضع كل المعلومات الببليوجرافية الخاصة بالكتاب المنقول منه النص: وهنا ينبغى ألا يعتمد الباحث على ذاكرته، فيكتب النص مغفلاً هذه المعلومات؛ لأن الذاكرة تنسى، وتخدع. وسوف يتم تحريك البطاقة من مكانها إلى أكثر من مكان، وعندما لا يعثر الباحث على المصدر الذى استقاها منه تصبح عديمة القيمة تمامًا، أو فى أفضل الظروف، تتطلب منه جهدًا ووقتًا بالغين حتى يحصل من جديد على مصدرها.

وفى أعلى الصفحة وبقلم رصاص(١)، يقوم الباحث بوضع عنوان من عنده للنص المنقول أو الملخص. ومن الطبيعى أن يجمع معًا النصوص المتقاربة الموضوع فى (ملف) خاص ليكون نواة لفصل أو باب من الرسالة.

وينصح الباحث أن يداوم باستمرار النظر فيما جمعه من نصوص وأن يقوم بترتيبها، وإعادة ترتيبها مرات كثيرة، فإن هذه العملية هى التى تتيح له فرصة ظهور «فروض علمية» جديدة، أو تفسيرات مبتكرة.

---

(١) لأنه من المحتمل أن يعيد الباحث النظر فى العنوان، فيقوم بتغييره بعد ذلك.

المصادر والمراجع:

لا أريد أن أتوقف عند ذلك الخلاف اللفظى حول تعريف المصدر والمرجع. فالمصدر ببساطة هو الكتاب الذى يحتوى على المادة الأصلية للبحث، أما المرجع فهو الكتاب الذى سبق أن درس هذه المادة؛ وهذا يعنى أن عمل الباحث نفسه سوف يصبح - عندما يكتمل - مرجعًا فى موضوعه؛ فمثلاً إذا كنت أدرس المعتزلة، تصبح كل مؤلفات المعتزلة مصادر، فى حين أن أى باحث درس هذه الفرقة يصبح كتابه عنها مرجعًا، وهكذا.

وكلما تقدم الباحث فى القراءة حول موضوع بحثه، تبينت له المصادر المطبوعة، والمخطوطة. ومع ذلك فإننا نشير هنا إلى ما يساعده فى الوصول إلى ذلك:

١- دوائر المعارف، وقوائم المؤلفات الملحقة بكل مادة.
٢- المؤلفات الحديثة المتصلة بالموضوع.
٣- المقالات العلمية المتصلة بالموضوع، فى الحوليات والمجلات المتخصصة.
٤- الاستفسار من الأساتذة المتخصصين.
٥- الاستفسار من أمناء المكتبات، وبعضهم لديه خبرة فى هذا الصدد[1].

وسوف نشير هنا مرة أخرى إلى كتاب نجيب العقيقى (المستشرقون) لمعرفة ما كتب عن الموضوع فى اللغات الأجنبية بأقلام المستشرقين.

وهنا توصية خاصة لكل باحث، فإن ارتياد المكتبات العامة، ومعارض الكتب، والتجوال المستمر لدى باعة الكتب قد يضع - مصادفةً - أمام الباحث بعض المصادر والمراجع التى ربما لم يكن يحلم بمعرفتها، وهو قابع فى مكانه.

أهمية الترتيب التاريخى للمصادر:

أخبرنى المحقق الكبير السيد أحمد صقر - وكان قد اشتغل لفترة طويلة بتحقيق كتب الأدب العربى القديم - برغبته فى التحول إلى تحقيق كتب السنة النبوية. وكان هذا يعنى تغيير مجال تخصصه تغييرًا كاملاً. ولكى يحقق هذه الرغبة، قام أولاً بحصر كل المؤلفات المتوافرة فى الأحاديث أو فى الرجال أو فى

(١) أذكر من ذلك على سبيل المثال المرحوم فؤاد سيد الذى كان واسع المعرفة بشتى المخطوطات فى العالم العربى والأوربى، وكذلك المرحوم محمد رشاد سالم.

أصول الرواية والسماع (مطبوعة ومخطوطة) ثم ترتيبها ترتيبًا زمنيًا متسلسلاً. وعلى الفور تبين له مدى استفادة اللاحق من السابق، وأين توجد الأصالة، وأين يوجد التقليد والنقل، وما هو التقليد الإيجابى والتقليد السلبى، وقيمة الشروح والمختصرات والتعليقات، وهل تضيف جديدًا أو توضح غامضًا.

وهكذا ، قبل أن يقوم بتحقيق عدد هام من أهم مخطوطات السنة النبوية، كان لديه تصور شديد الوضوح لمسيرة هذا العلم الصعب.

وأنا هنا أنصح طلاب الدراسات العليا، المتجهين إلى دراسة مجال بعينه، أن يقوموا بمثل هذا التصنيف التاريخى، كل لنفسه، حتى يتجنبوا الوقوع فى الكثير من الأخطاء وسوء الفهم.

مستويات المراجع:

يحرص بعض طلاب الماجستير والدكتوراه أن يحشدوا فى قائمة المصادر والمراجع حشدًا هائلاً من المؤلفات التى اطلعوا عليها، أو استفادوا منها فى البحث. وبالتجربة وجد أن الكثير من المراجع يكون قليل القيمة أو فاقدها، وسوف أصرح هنا بأمر هام، وهو أن قائمة المراجع هى الواجهة الأولى التى أعرف – أنا شخصيًا – من خلالها مستوى صاحب البحث، ومدى ثقافته، وحسن تقييمه لمؤلفات الآخرين.

لاشك أن هناك من المراجع ما يكون بالغ الأهمية لموضوع البحث، فقد يقدم للباحث منهجًا يحاكيه، أو مادة يمكن الاقتباس منها، أو أفكارًا إيجابية يمكن أن تثرى بحثه.

كما أن هناك من المراجع ما يمثل للباحث وجهة نظر أخرى، كأن يتخذ موقفًا مقابلاً من موقفه هو، وبالتالى يصبح هذا المرجع مهمًا فى شتى مراحل البحث للإشارة إليه بالمعارضة أو النقد.

كما أن هناك مراجع ذات قيمة محدودة، نتيجة عدم العناية التى بذلها فيها أصحابها، وهذه ينبغى الاطلاع عليها بسرعة، وتجاوزها.

لقد صار البحث العلمى عملاً خاصًا لطائفة محددة تعمل فى الجامعة، أو تتصل بها. ومن ثم فإن (العرف) يحتم علينا أن نعطى للمؤلفين من حملة الألقاب العلمية (الدكتوراه) وزنًا خاصًا عند الاعتماد عليهم، أو مناقشتهم. وفى المقابل من

ذلك ينبغى عدم التوقف طويلاً عند آراء الإعلاميين الذين يكتبون للاستهلاك المحلى، واليومى، فهؤلاء لا يعتد عادة بآرائهم كثيرًا فى البحوث الجامعية.

وسوف يميز الباحث الجيد – بخبرته الذاتية المتكونة من التجارب العديدة – بين المراجع الجادة والمراجع الهزيلة التى قصد بها أصحابها مجرد الربح المادى، أو السمعة الإعلامية.

بل إن الباحث فى الثقافة العربية والإسلامية قد يفاجأ بأن هناك أسماء كبيرة كتبت فى موضوع ما، فإذا أمسك بمؤلفاتهم ليفحصها عن قرب، اكتشف أنهم لم يقولوا شيئًا مفيدًا، أو قالوا مجرد أشياء سطحية لا قيمة لها.

لقد أثبتت التجربة أن قليلاً جدًا من المؤلفين العرب هم الذين يمكن أن نجد لهم آراء محددة فى قضايا معينة، وأن الأغلبية إنما هم مجرد «مصنفين» بدون وجهات نظر[1].

تقسيم الرسالة العلمية:

جرت العادة فى الرسائل الجامعية على أن تقسم الرسالة إلى مقدمة، وبابين أو ثلاثة، وخاتمة، ثم قائمة بأهم المصادر و المراجع.

وفى المقدمة يذكر الباحث: سبب اختياره للموضوع، وبيان أهميته فى مجال البحث (وفى الواقع لو أمكن) وأهم الذين تناولوه من قبل، مع الإشارة إلى تقييم نتائجهم، ثم يعرض خطته هو فى البحث، وأساس تقسيمه له، مع الإشارة للمصادر الجديدة (إن وجد منها شيئًا) والصعوبات التى قابلته فى أثناء البحث، وأخيرًا شكر الذين عاونوه بدون تزيد أو مبالغة.

وفى كل باب ينبغى أن يبدأ الباحث بتمهيد يقدم فيه لموضوعه، ويبين على أى أساس قام تقسيمه له.

وبالطبع، ينبغى أن يحتوى كل باب على فصلين أو ثلاثة (الذى يحدد ذلك كمية المادة العلمية التى تم جمعها، وطريقة تصنيفها).

ومن الضرورى أن تكون الأبواب منطقية التقسيم، والفصول متسلسلة بحيث إن نظرة سريعة على شكلها الخارجى تعطى القارئ فكرة عامة ومبسطة للعمل كله.

(١) انظر بحثنا المشار إليه سابقا: «حركة التأليف فى العالم العربى: محاولة للتشخيص».

أما الخاتمة فتتضمن أهم النتائج التى توصل إليها الباحث على مدى بحثه، وهنا ينبغى عدم الاغترار أو التهويل من شأن النتائج، وإنما المطلوب هو تقديمها بصورة موضوعية ومتواضعة فى آن واحد.

لكن بعض الرسائل قد لا تستجيب لهذا التقسيم السابق (أبواب وفصول)، وعندئذ يمكن وضعها فى تقسيم آخر، يطلق عليه تقسيم (المباحث).. وهنا قد تمتد المباحث إلى سبعة أو ثمانية أو حتى أكثر من ذلك. ولعل هذا التقسيم الأخير يناسب دراسة موضوع «مخطوط» معين، حيث لا تتطلب مادته العلمية التقسيم إلى أبواب وفصول ذات طابع منطقى صارم.

البناء الفنى للموضوع:

داخل كل باب، توجد عدة فصول، والفصل فى الرسالة العلمية عبارة عن موضوع شبه متكامل، يمثل لبنة فى بناء. أى أنه يتمتع باستقلالية فى ذاته، وأيضًا بتبعية لما قبله ولما بعده.

وعلى أساس المنهج التحليلى لدراسة موضوع معين، يمكن أن نقدم الخطوات التالية:

- المدخل اللغوى (وفيه يتم تحديد المصطلحات لغويًا، ونشأتها وتطور دلالتها الاصطلاحية).
- المدخل التاريخى (وفيه نتتبع المراحل التاريخية التى مرت بها الفكرة أو الظاهرة).
- الوصف والتحليل.
- المقارنة بالموضوعات المشابهة، والمعارضة.
- المناقشة بين الرفض والتأييد.
- الترجيح بين الآراء.
- التلخيص.

وبالنسبة للمنهج التاريخى، لابد من تحديد نشأة الأفكار وتحقيق نسبتها لأصحابها، وظروف العصر الذى نشأت وتطورت فيه، ثم تحليل عناصرها، وبيان أهميتها، وتتبع امتدادها أفقيًا (فى عصر المؤلف) ورأسيًا (بعد عصره) وكذلك تتبع معارضاتها أفقيًا ورأسيًا (أى لدى المعاصرين ومن تلاهم).

الشكل الخارجي لكتابة الموضوع:

ينبغي أن يلاحظ الباحث ضرورة وضع أفكار الموضوع الرئيسية فى فقرات متناسبة الطول، بحيث تنقسم الصفحة – عادة – إلى فقرتين أو ثلاث، أو أربع (ولا يُستحب إطلاقًا أن تمتلئ صفحة واحدة بفقرة كاملة، أو جزء من فقرة!).

ومما يساعد فى الوصول إلى ذلك التقسيم المتناسب للفقرات حسن استخدام البطاقات التى سبق للباحث جمعها وتصنيفها، فهى التى تقدم له – بسهولة– مثل هذا التقسيم.

وينبغى أن يكون (فى ذهن الباحث) عنوان صغير لكل فقرة. وإذا أمكن وضع عدة فقرات تحت عنوان جانبى كان هذا عملاً جيدًا، يساعد على تسهيل عملية القراءة.

ويمكننا هنا أن نشير إلى فائدة عملية هامة لطلاب الماجستير والدكتوراه. فبإمكان كل منهم أن يضع – فى نسخته الخاصة – لكل فقرة عنوانًا جانبيًّا معبرًا عنها بدقة، حتى يمكن أن يستفيد منها فى أثناء مناقشته الرسالة، فيكون متيقظًا لكل ملاحظة، وجاهزًا للرد السريع عليها، بدلاً مما نلاحظه من الحيرة و(التوهان) الذى يبدو عليه بعض الباحثين فى أثناء المناقشات العلنية.

لغة الرسالة العلمية:

على الباحث أن يضع فى ذهنه – وهو يكتب – قاعدة أساسية تلتزم بأمرين معًا، وهما: الدقة والوضوح.

وهذا يعنى أن يستخدم الألفاظ فى معانيها المباشرة، وليست المجازية، وأن يتجنب فى البحث الأسلوب الأدبى الفضفاض قدر الإمكان، ويقدم لغة وصفية، لا قصور فيها ولا مبالغة عما يريد التعبير عنه (وهنا عليه أن يستبعد تمامًا أساليب التعجب، والاستعاذة والاستفهام الاستنكارى... إلخ).

كما ينبغى أن يتجنب أيضًا الكليشيهات العربية القديمة، فهى على الرغم من صلاحيتها فى عصرها، لم تعد صالحة للغة العصر الحاضر، وذلك من أمثال: (هنا مربط الفرس، ويأخذ بعضه بحجز بعض، ومن نافلة القول... إلخ).

فواتح الفقرات:

البحث الجيد هو الذى يقدمه صاحبه فى فقرات، متدرجة، يؤدى السابق منها إلى اللاحق فى تسلسل منطقى معقول.

والفقرة تبدأ بعد فراغ (حوالى كلمتين) وتتكون من عدة جمل، ويمكن أن تحتوى على اقتباس واحد (سطر أو اثنين أو ثلاثة على الأكثر).

والصفحة الجيدة – من حيث الشكل – هى التى تحتوى على أكثر من فقرة. إن هذا يدل – كما سبق القول – على حسن تقسيم الموضوع إلى أجزاء، وكلما كانت الفقرات متساوية الحجم كانت أقرب إلى انتظام التفكير.

إن كل فقرة لابد أن تحتوى على فكرة محددة. والمؤلف الردىء هو الذى يثرثر طويلاً دون أن يقول شيئًا. ومن الواضح أن حسن استخدام الفقرات يأتى بكثرة التدريب على الكتابة، كما يمكن اكتسابه من كثرة قراءة الكتب الجيدة.

ولكل فقرة فاتحة معينة تبين منذ البداية مكان هذه الفقرة وتحدد موقعها مما قبلها ومما سوف يأتى بعدها.

ففاتحة: (وبناءً على ذلك) تعتبر نتيجة لما قبلها. وفاتحة: (ومن المعروف) تقرر شيئًا، وفاتحة: (وإذن) تمثل نتيجة نهائية، وفاتحة: (ومهما يكن من أمر) تشير إلى الإضراب عما سبق، ومحاولة الخلوص إلى شىء آخر..

والذى يمكن أن أقوله هنا أن الوعى العميق بطريقة استخدام فواتح الفقرات هو الذى يميز المؤلف الجيد الذى يطور بحثه من أجل الوصول فى نهايته إلى نتيجة محددة.

الضمير المستخدم فى البحث:

يلام الباحث الذى يستخدم ضمير المتكلم الفرد (قمت، وحاولت، واستنتجت) بأنه مزهو بنفسه!

كما يلام الباحث الذى يستخدم ضمير المتكلم الجمع(قمنا، وحاولنا واستنتجنا) بأنه يعظم نفسه بصيغة الجمع، وهو فى أول طريق البحث العلمى!

لذلك يهرب بعض الباحثين من هذا وذاك إلى استخدام ضمير الغائب، فيقول: (ويرى الباحث، وحاول الباحث، واستنتج الباحث) فيوقعنا فى الالتباس، حيث يظن قارئه أنه يعنى باحثًا آخر غيره.

وهناك من الباحثين «المساكين» من يلجأ إلى إضفاء صفة الحياة على البحث نفسه، فيقول: (ويرى البحث، ويقوم البحث، ويستنتج البحث) حتى يتخلص من اللوم السابق.

والقليل جدًا يستخدم أسلوبًا وصفيًا، محاولاً الاختفاء تمامًا وراءه؛ فيقول: (وقد تم التوصل إلى كذا، وقد جرى مناقشة كذا) وهذا أسلوب جيد بدون شك، لكنه يحتاج إلى قدرة لغوية عالية.

والواقع أن الأساتذة المناقشين للرسائل العلمية مختلفون فى تقبل أى واحدة من هذه الطرق. وأنا شخصيًا لا أجد مانعًا من استخدام ضمير المتكلم الفرد؛ لأنه يعبر بالفعل عما هو واقع. فالباحث هو الذى فعل وفعل... ومن الطبيعى أن يُنسب الفعل لصاحبه.

ولكن هذا الرأى الخاص بى لا يمكن تعميمه إلا إذا قبله بهذا التبرير معظم الأساتذة المناقشين.

وللخروج من هذا المأزق الصعب، يمكن أن يجمع الباحث بين الأسلوب الوصفى المحايد الذى سبقت الإشارة إليه، مع التقليل قدر الإمكان من استخدام ضمير المتكلم الفرد.

استخدام النصوص المنقولة:

يتعامل الباحث فى الدراسات الإنسانية بعامة، والعربية والإسلامية بصفة خاصة، مع النصوص. والنصوص فى الواقع هى التى تكون مادة البحث الأولية، فهى تجمع، ثم تصنف ثم تحلل وتناقش وتقارن، وأخيرًا يستنتج منها النتائج المنطقية.

وهكذا فإن النصوص ذات قيمة كبرى فى الأبحاث العلمية. وينبغى عند إيرادها من مصادرها الأصلية أن توضع بين أقواس هكذا «-----» تبدأ قبلها، وتنتهى بعدها مباشرة، حيث يوضع على يسارها، وأعلى قليلاً من مستوى السطر رقم يحيل إلى المصدر الذى جرى استقاؤها منه فى الهامش.

ويفضل فى البحث العلمى الجاد ألا تطول النصوص فتبلغ مثلاً صفحة كاملة، كما ينبغى الاقتصار فى إيرادها ما أمكن، وإلا تحولت أبحاثنا إلى نقول من الكتب القديمة.

والقاعدة هنا ألا تعرض النصوص كما هى إلا عندما يراد منها تأكيد أمر مستبعد فيكون وجودها عندئذ (دليلاً) أو (حجة).

كما يمكن إيرادها عند مناقشة رأى قديم لإثبات أن الباحث لا يتحدث فى فراغ، وفى هذه الحالة يكون وجودها (توثيقيًا).

والباحث الجيد هو الذى يحسن إيراد النصوص فى أماكنها المناسبة من بحثه، ويكتفى منها بالأهم فالمهم؛ إذ ليس كل نص قديم يستحق النقل، بل يمكن تلخيصه بلغة الباحث، والإشارة إلى مكانه، مع التزام الدقة والأمانة فى ذلك.

لكن قد يضطر الباحث لموضوع معين - ولأسباب حقيقية - أن يضمن بحثه كثيرًا من النصوص، وقد تكون طويلة، وعندئذ يمكن جمعها فى ملحق خاص، يوضع فى نهاية الرسالة، وتجرى الإحالة عليه خلال صفحات البحث، وهذا عمل جيد، لم ينتشر كثيرًا فى العالم العربى، مع أنه يقدم فائدة علمية كبرى تتمثل فى تزويد القارئ بالأصول مع وجهات النظر الحديثة حولها.

وفى عصر أصبح من الصعب الحصول على بعض المصادر القديمة، يغدو هذا العمل بالغ الأهمية.

أما عند توافر المصادر ذاتها، فلا يستدعى الأمر اللجوء إليه، ويكتفى بالاقتباسات القصيرة فقط.

وأخيرًا قد يضطر الباحث لنقل نص من مصدر عن طريق مرجع حديث. وهذا عمل مباح، بشرط أن يكون هذا المرجع ذا سمعة طيبة فى الوسط العلمى.

فمثلاً يمكن أن يقتبس الباحث نصًا للمقرى فى كتابه نفح الطيب من خلال أحمد أمين فى كتابه ضحى الإسلام، أو يقتبس نصًا من رسالة الشافعى من كتاب أبى زهرة عنه.

وقد يمكن أن نضع هنا شرطًا آخر، غير سمعة الكتاب العلمى، وهو أن يكون النقل فى مجال موضوع فرعى، أما إذا كانت موضوعًا أصليًا فينبغى أن يرجع الباحث إلى المصادر نفسها، حتى لو رآها فى كتب الآخرين.

أسماء الأعلام الواردة فى الرسالة:

بالنسبة لجميع الأعلام الواردة فى الرسالة، ينبغى وضع سنة الوفاة بين قوسين عقب كل اسم. وبالنسبة للمسلمين القدامى، يوضع التاريخ الهجرى ثم الميلادى. أما أعلام العصر الحديث (ابتداء من القرن الثامن عشر الميلادى) فيمكن الاكتفاء بالتاريخ الميلادى نظرًا لشيوعه.

وعند ذكر أسماء الأعلام الأجنبية، يفضَّل كتابتها بالحروف اللاتينية، مصحوبة بنطقها العربى. هذا بالطبع فى الأسماء غير المشهورة، أو الأسماء التى لا تحدث التباسًا فى كتابتها مثل اسم «كانت Kant ».

لكن عند تكرار اسم أحد الأعلام، كأن يكون مثلاً هو موضوع البحث الرئيسى، فلا داعى لذكر سنة الوفاة (أو الاسم اللاتينى) عقب وروده فى كل مرة.

إن وضع تاريخ الوفاة عقب أسماء الأعلام يساعد الباحث من ناحية على وضوح العرض التاريخى للموضوع، كما يساعد القارئ من ناحية أخرى على سهولة متابعة الموضوع من الناحية الزمانية. كما أنه يتيح للبحث ذاته فرصة بيان مدى التأثير والتأثر بين العلماء السابقين.

وينبغى أن ننبه بشدة إلى ظاهرة سيئة بدأت تشيع فى الرسائل العلمية، وهى إضفاء ألقاب التفخيم وما يشابهها على الأعلام المستشهد بهم فى الرسالة، ومن ذلك (قال العلامة فلان. قال شيخ المؤرخين، أو شيخ الفلاسفة، أو الشيخ الأكبر، أو حجة الإسلام) وكذلك (يرى شيخنا ويقول إمامنا)... إلخ.

إن البحث العلمى ينبغى أن يتجرد عن هذه الألقاب حتى تظهر آراء أصحابها بصورة محايدة، فيتاح للباحث فرصة نقدها، وبيان صحيحها من فاسدها. وعلى الباحث أن يعلم جيدًا أن رأى العالم المستشهد به إذا كان صحيحًا أقنع بذاته، وبدون الاعتماد على سند من اسم صاحبه، أو سمعته، وقديمًا قيل «لا تعرف الحق بالرجال، وإنما اعرف الحق تعرف أهله» وهى قاعدة ذهبية فى البحث العلمى.

بالنسبة إلى الآراء المخالفة:

ليس هدف الرسالة العلمية هدم الآراء الخاطئة، بقدر ما هو بناء الآراء الصحيحة، وهذا يتطلب ألا يشغل الباحث نفسه كثيرًا بتتبع سقطات المؤلفين فى رسالته (طبعًا يمكنه أن يتابع ذلك لنفسه) إنما المطلوب أن يقيم بناءً علميًا صحيحًا، وأن يدعمه بالشواهد والأدلة، وأن يوضحه بالأمثلة الكافية.

وينبغى الإشارة إلى أنه من أخطر المواقف التى قد يتعرض لها طالب الدراسات العليا أن يذكر رأيًا لأستاذ، ويعنف فى مهاجمته، ثم يفاجأ فيما بعد بأن هذا الأستاذ عضو فى لجنة مناقشته!

وليس معنى هذا السكوت عن الأخطاء، وإنما المقصود أن تتجه الرسالة العلمية للبناء بدلاً من أن تضيع جهدها فى التصارع مع الآخرين. ويمكن للباحث أن يشير فى الهامش إلى أن رأيه المدعم هنا يخالف الرأى الآخر الذى يقول كذا، وبذلك يصل إلى ما يريد بأيسر الوسائل، ودون الوقوع فى مآزق.

وعلى الباحث أن يتجنب قدر الإمكان السخرية من صاحب الرأى المخالف لرأيه، وأن يركز همه أولاً وأخيرًا على تفنيد الرأى الخاطئ وإثبات رأيه هو، دون تجريح صاحبه بكلمات نابية، أو مستهزئة!

والقاعدة هنا هى فحص الآراء، وليس الحكم على الأشخاص، فالمخطئ فى رأى واحد ليس بالضرورة أن يكون مخطئًا فى باقى الآراء.

كذلك ينبغى عدم محاسبة المخالفين على نواياهم التى قد يتصورها الباحث. والمحك الأخير دائمًا هو «النص» فى حالته الراهنة، وبدلالاته المباشرة.

ما يوضع فى الهوامش:

تخصص الهوامش أولاً: للإحالة عليها فى أسماء الكتب التى يجرى الاقتباس منها، أو تلخيص محتواها، أو الإشارة إلى ما ورد فيها من آراء.

وثانيًا: لتخريج الآيات القرآنية الواردة فى متن الرسالة، والقاعدة المتبعة هنا أن يذكر اسم السورة، ويتبعها فاصلة ثم رقم الآية بهذا الشكل: (سورة البقرة، آية ٦٥) (ولابد من ذكر كلمة سورة).

وثالثًا: لتخريج الأحاديث النبوية، بالإشارة إلى كتب الصحاح التى أوردتها، مع العناية - إذا أمكن - ببيان درجة صحة الحديث.

ورابعًا: للتعليقات الثانوية على بعض الآراء، إما للتأكيد عليها، أو لمخالفتها، دون أن يكون ذلك مقصودًا أساسيًا كما سبق القول.

وإذا كان من الممكن التعريف فى الهامش ببعض الأعلام الواردة فى المتن، أو تفصيل بعض الأحداث، فليس من المعقول التعريف بالأعلام الشهيرة كما

يحدث أحيانًا حين يعرف باحث بأرسطو أو ديكارت فى رسالة عن الفلسفة! أو التعريف بالجاحظ والمتنبى فى رسالة عن الأدب.

وإذا كان من قاعدة عامة فى هذا الصدد، فيمكن القول بأن الهامش ينبغى ألا يزيد فى مساحته على خمس الصفحة، ولا يلجأ الباحث إلى إطالته إلا لضرورة ملحة جدًا، وفى أضيق الحدود.

وسوف يظل الدربة والمران هما اللذين يجعلان الباحثين يتمايزون فيما بينهم بالنسبة إلى الاستخدام الجيد للهامش. فإن التفرقة بين ما يوضع فى المتن وما يوضع فيه تظل مسألة فنية تتبع خبرة الباحثين، وكذلك ذوقهم.

قائمة المصادر والمراجع:

بعد أن ينتهى الباحث من رسالته، عليه أن يقوم بعملية تجميع لكل ما اعتمد عليه خلالها من مصادر ومراجع، على أن تكون مصحوبة بمعلوماتها الببليوجرافية الضرورية (اسم المؤلف – اسم الكتاب – عدد الأجزاء «إن وجد» – رقم الطبعة «إن وجد» – الناشر – مكان النشر – سنة النشر) وبالنسبة للكتب المحققة، يضاف اسم المحقق، بعد اسم المؤلف.

ويختلف الباحثون حتى اليوم فى ترتيب هذه القائمة، فالبعض يرى ترتيبها حسب أسماء الكتب: وهنا عيب واضح يتمثل فى إمكانية تكرار اسم المؤلف الواحد لأكثر من كتاب، والتكرار فى هذه القائمة أمر غير مستحب على الإطلاق.

لذلك فإن الترتيب تبعًا لأسماء المؤلفين هو الأصوب والأكثر اختصارًا، فتحت اسم المؤلف يمكن أن يذكر كتاب أو اثنان أو ثلاثة دون أى تكرار.

أما ترتيب الأسماء فأفضل طريقة هى إغفال (الـ – أبو – أم – ابن) من اسم الشخص ثم اعتبار أول الحروف بعد ذلك، ووضعها فى الترتيب الأبجدى لها.

وبالنسبة لأسماء المؤلفين الغربيين باللغة العربية، فلا توجد مشكلة، فالمؤلف الغربى مذكور دائمًا باسم عائلته، ونفس الشىء ينطبق على المؤلفين العرب القدامى (الغزالى – البيرونى – الكندى... إلخ).

أما الأسماء العربية الحديثة فهى التى تخدع كثيرًا من الباحثين؛ لأنهم يحاولون أن يطبقوا عليها الطريقة الغربية، فيجعلون آخر الاسم هو المدخل إلى

الاسم. وما أغرب أن نجد أمثال هؤلاء يضعون اسم (طه حسين) تحت اسم (حسين) أو (زكى نجيب محمود) تحت اسم (محمود) فما الذى يعرفه القارئ عن هذا الاسم الأخير؟

الواقع أن الطريقة المثلى هنا، وأتمنى أن تشيع، هى أن نضع الاسم العربى الحديث بصورته المتعارف عليها فى الأوساط العلمية، فيوضع (طه حسين) كما هو، و(زكى نجيب محمود) كما هو و (أحمد أمين) كما هو... أما إذا بلغ الاسم الأخير حد الشهرة فيمكن حينئذ استخدامه كما هو الحال فى اسم (عباس محمود العقاد) لأن الجميع يعرفونه باسم (العقاد).

هنا أمر آخر وهو ضرورة تقسيم المراجع إلى قسمين أحدهما باللغة العربية، والآخر باللغات الأجنبية. وفى كل منهما نتبع الترتيب الأبجدى منذ البداية وحتى النهاية.

وبالنسبة للأبحاث العربية، يفضل وضع (القرآن الكريم) و(كتب السنة النبوية) قبل الدخول فى الترتيب الأبجدى، احترامًا لهما وتوقيرًا.. كما يمكن أن يضاف إليهما دوائر المعارف، والقواميس، والكتب المتعددة المؤلفين.

ولا داعى لإعطاء أرقام متسلسلة لعناوين الكتب حتى لا يظهر من ذلك أن الباحث يريد أن يستعرض قراءاته، فإن العمل العلمى الجاد يتحدث عن نفسه بغير هذه الأمور العارضة، وعلى الباحث أن يدرك أن مجموعة قليلة فى مكانها الطبيعى من المراجع والمصادر أفضل بكثير من مجموعة كبيرة فى غير موضعها الحقيقى.

الفهارس:

يمكن للباحث أن يقدم عمله فى أفضل صورة ممكنة حينما يقوم بوضع عدة فهارس للرسالة، على أن يراعى فيها الدقة، وذلك يتطلب مراجعة جيدة للأرقام، وللإحالات المختلفة إلى صفحات الرسالة.

وقد جرى العرف بأن الفهارس تتنوع حسب مادة الرسالة، على أن يكون فهرس الموضوعات هو الدائم فيها كلها، ويمكن أن تسبقه فهارس للأعلام والأماكن، والمصطلحات، والآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأشعار، والنقول.

المراجعة والتصحيح:

فى المرحلة الأخيرة من إعداد الرسالة، يكون الباحث قد أحس بالإرهاق ولم يعد قادرًا على بذل المزيد من الجهد، ولكن تبقى خطوة أخرى ضرورية، وهى مراجعة الرسالة أثناء الطبع وبعده؛ لتصحيحها والقضاء على ما قد يرد بها من أخطاء مطبعية أو إملائية أو نحوية.

إن إهمال هذه المرحلة هو الذى يشوه الكثير من رسائل الماجستير والدكتوراه، حين يبدى الأساتذة - خلال المناقشة - استياءهم الشديد، وأحيانا سخطهم، مما عانوه من هذه الأخطاء. مع أن الأمر لم يكن يستحق أكثر من يوم وليلة على أكثر تقدير، وبمعونة صديق عارف باللغة لكى يتم تصحيح نسخة واحدة، ثم تصوير باقى النسخ على أساسها.

وبعض الباحثين المهتمين يستدرك بنفسه بعد الطبع هذه الأخطاء فيسرع بتسليم لجنة المناقشة (ورقة تصويبات).. ولكن متى؟ بعد أن يكون الأساتذة قد كونوا عن الرسالة فكرة سيئة من هذا الجانب. وتزداد الأمور سوءًا حين لا تحتوى ورقة التصويبات على بعض الأخطاء التى سجلها الأساتذة.

إن من كمال العمل العلمى إظهاره فى أفضل صورة ممكنة. وليس ما أدعو إليه هنا أمرًا صعبًا، إذا لم يكن الباحث متسرعًا، أو لا مباليًا، ينحصر اهتمامه فقط (فى يوم المناقشة) الذى كاد يتحول فى جامعاتنا المصرية من جلسة علمية إلى حفل اجتماعى، يزدان بباقات الزهور، وكاميرات الفيديو، وأفواج المهنئين، وأطفالهم الصغار والرضع!

مراجع فى مقدمات البحث ومناهجه:

وقد وجدت من المفيد لطلاب الدراسات العليا، المقبلين على اتخاذ البحث العلمى مجالاً لجهودهم، أن أضع بين أيديهم مجموعة منتقاة من المؤلفات الحديثة التى تأخذ بأيديهم إلى قلب البحث العلمى، وتوضح لهم مناهجه، وتبين لهم أصوله:

د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه القاهرة ١٩٨٣
د. أحمد بدر: أصول البحث العلمى ومناهجه. الكويت ١٩٧٨
د. أحمد شلبى: كيف تكتب بحثًا أو رسالة. القاهرة.عدة طبعات

د. أسد رستم: مصطلح التاريخ بيروت ١٩٣٩
د. جلال محمد موسى: منهج البحث العلمى عند العرب بيروت ١٩٧٢
د. جابر عبد الحميد وآخرون: مناهج البحث فى التربية وعلم النفس القاهرة ١٩٧٨
حسب الله (الشيخ على): أصول التشريع الإسلامى القاهرة ١٩٥٩
د. حسن عثمان: منهج البحث التاريخى القاهرة ١٩٦٥
ديكارت: مقال فى المنهج - ترجمة محمود الخضيرى القاهرة ١٩٣٣
ديوى (جون): المنطق نظرية البحث - ترجمة زكى نجيب محمود القاهرة ١٩٦٠
روزنتال (فرانز): مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى- ترجمة أنيس فريحة بيروت ١٩٦١
د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى القاهرة ١٩٦٥
د. عبد الرحمن بدوى: مناهج البحث العلمى القاهرة ١٩٦٣
عبدالسلام هارون: تحقيق النصوص ونشرها القاهرة ١٩٥٤
د. عثمان موافى: منهج النقد التاريخى عند المسلمين الإسكندرية د.ت
د. على إبراهيم حسن: استخدام المصادر وطرق البحث القاهرة ١٩٨٠
د. على جواد طاهر: منهج البحث الأدبى بغداد ١٩٨٩
د. على عبد المعطى: المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعية القاهرة ١٩٧٧
د. فؤاد زكريا: التفكير العلمى الكويت ١٩٧٨
د. كايد عبد الحق: مبادئ فى كتابة البحث العلمى دمشق ١٩٧٢
كلود برنار: مدخل إلى دراسة الطب التجريبى
ترجمة د. يوسف مراد، وحمد الله سلطان القاهرة ١٩٤٤
لانجلوا وسينوبوس: النقد التاريخى - ترجمة د. عبدالرحمن بدوى القاهرة ١٩٥٩
ليكليرك (رينيه): المنهج التجريبى.. تاريخه ومستقبله - ترجمة د. حامد طاهر القاهرة ١٩٩١
د. محمود زيدان: الاستقراء والمنهج العلمى بيروت ١٩٦٦
د. محمود الطناحى: مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربى القاهرة ١٩٨٤
د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث القاهرة ١٩٦٧
محمود شاكر: رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا القاهرة ١٩٦٥
النشار (د. على سامى): مناهج البحث عند مفكرى الإسلام القاهرة ١٩٦٥

القسم الثالث

الأبحاث المترجمة

■ **تطور المنهج التجريبى ومستقبله**

رينيه ليكليرك

■ **دور العناصر غير العقلية فى مجال البحث العلمى**

لوى دى بروجلى

■ **المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام**

د. إبراهيم مدكور

■ تطور المنهج التجريبى ومستقبله

رينيه ليكليرك*

يستخدم البحث العلمى فى تحقيق أغراضه ثلاثة عناصر رئيسية: أولاً: الإنسان بطاقاته الأخلاقية والعقلية والفيزيقية، وثانيًا: المعمل بأدواته فى الملاحظة والتجارب على نماذج مبسطة ومصغرة، وأخيرًا: المنهج، أو مجموعة القواعد اللازم اتباعها للحصول على عائد أفضل.

ونحن نقبل بسهولة إمكانية تحسين كل من الإنسان والمعمل، فبالنسبة إلى الإنسان يمكن تصور زيادة استقلال ذهنه، ونشاطه العقلى، وثقافته العلمية، ويتم ذلك بالاعتماد على الأبحاث وتطوير التعليم، كما تعتبر المنبهات الفيزيقية وسائل أخرى فى هذا الصدد، حتى لقد فكر جان روستان Rostan فى إمكانية تطوير العبقريات عن طريق تحسين النسل، ودون مناقشة هذه الوسائل: أخير هى أم شر؟ علينا أن نسمح بوجودها.

أما بالنسبة إلى المعمل، فالجميع متفق على أن الميكروسكوب والتحليل الكروماتوغرافى (طريقة خاصة فى فصل أجزاء جسم مركب) لا يعتبران آخر أدوات العلم، فنحن نرى، فى كل يوم، ميلاد أدوات متقدمة هامة.

لكن عندما نصل إلى أن نسأل باحثًا عن إمكانية تحسين المنهج، فإن الإجابة تتسم عمومًا بالتشاؤم؛ إذ يعتقد الكثير من الباحثين أنهم يمتلكون قدرًا طيبًا من قواعد المنهج، بحيث لا يمس التحسين إلا عدة تفصيلات هينة، لا تغير مع الزمن شيئًا. ويعتبر كثير من أساتذة الجامعات، على الأقل من الأوربيين، أن الدراسة النظرية للمنهج غير ذات فائدة كبيرة، وهم يقولون: «إننا نتعلم المنهج - عمليًا- فى المعمل، وقد يكون كثيرًا أو قليلاً، لكننا نعتبر هذا كافيًا».

فهل هذا موقف منطقى؟.. هذا هو السؤال الذى نطرحه، وللإجابة عنه ينبغى استعراض المنهج عبر الزمن، وأن نستبدل بالملاحظة الاستاتيكية للحالة

(*) بحث منشور فى كتاب جماعى بعنوان: La methode dans les sciences modernes والكاتب أحد كبار المهتمين بعلم المنهج فى أوربا، وقد ترجمنا له كتابًا مستقلاً بعنوان «المنهج التجريبى: تاريخه ومستقبله» القاهرة ١٩٩١.

المعاصرة نظرة أخرى ديناميكية، عن طريق فحص يبدأ من عصرنا الحاضر، كما يجب فى الوقت نفسه، وبصورة موازية، تحليل المنهج، وتحديد ما إذا كان من الملائم تحسين كل جزئية من جزئياته.

يمكننا أن نتصور، على نحو تقريبى، أن المنهج قد تطور على النحو التالى:

* ملاحظة كيفية أولاً، ثم كمية بعد ذلك.
* نظرية ميتافيزيقية، ثم فرض قريب جدًا من الواقع.
* سؤال الطبيعة عن طريق التنسيق بين التجربة والفرض.
* وأخيرًا.. ميلاد النظريات الرياضية.

وفى الواقع ، لم يحدث ذلك على نحو بسيط، فقد وجدت على مدى العصور ملاحظات قيمة، بينما ضاعت أخرى فى الأساطير، ومن المؤكد أنه قد وجد مجربون قبل أن يتكون المنهج التجريبى، وكذلك رياضيون حاولوا إقامة نظريات الطبيعة، قبل أن تعمم هذه الأخيرة بوقت طويل.

ويجب أن يلاحظ أنه عندما نقول إن المنهج قد تطور على نحو بطىء، مارًا من الكيف إلى الكم، من التفسير الميتافيزيقى إلى الفرض، ومن الملاحظة الفردية إلى الملاحظة المستندة إلى التجربة، من النظرية الخطابية إلى النظرية الرياضية، فإن ذلك يعنى فى الحقيقة تلخيص اتجاهات كبرى فى مجرد «كلمات – مفاتيح».

لم يتم تطور المنهج دون صعوبات، فقد كان تحرر العلم من قيوده القديمة مصحوبًا بردود فعل عنيفة، ثم بعد ذلك بوقت طويل استمرت ردود الفعل هذه على نحو مخفف، من جانب أولئك الذين يرون فى العلم مجالاً يتخطى دائمًا قدراتهم أو مكاسبهم.

غير أنه عبر ذلك التاريخ الطويل، ظل هناك اتجاهان بارزان: الاتجاه النظرى، والاتجاه العملى التجريبى، فديكارت يفسر الطبيعة أكثر مما يسألها، وباستير يسألها أكثر مما يفسرها، ويقف ماكوسيل فى طريق وسط بين الاتجاهين.

إننا نلمس هنا مشكلة دقيقة للغاية، وهى أن التراكم المتزايد للوقائع الملاحظة بدأ يتيح التنبؤ بنظريات أخرى جديدة، أى أن التجربة بدأت، على نحو تدريجى، تترك الميدان للنظرية.

ويمكن للتجربة أن تجرى فى حدود ظواهر لم يتنبأ بها بعد، وكذلك فى التحقق من نتائج النظريات. وإذن فكل باحث يعلم أن نظرية خاطئة يمكنها أن تتنبأ بظواهر صحيحة. وهكذا فإن فرض الكائن الكامن بالقوة فى بويضة الأنثى، قاد كلا من سبالانزانى Spallanzani وبونيه Bonnet إلى نظرية التوالد العذرى.

كذلك فإن إيف ديلاج Yves Delage ، الذى تصور أن تطور بيضات طحلب البحر Dursins يعتبر مرحلة تالية لحالة التجمد التى تعقب حالة السيولة، قد قام بتجميد بيضات بواسطة مادة العفص tamin ثم أسالها بعد ذلك بواسطة غاز الأمونياك (المؤلف من الهيدروجين والآزوت) فحصل أخيرًا على عدد كبير من اليرقات العذرية التوالد.

وإذن من الضرورى القيام أحيانًا بتجارب غير متوقعة عن طريق الاستدلال المنطقى، كما يحدث تمامًا فى استبار مجرى مائى من الخارج لمعرفة قيمته الحقيقية، وهذه هى النتيجة الأولى. أما الثانية، فتتمثل فى ضمان التوازن الضرورى بين التجربة والنظرية، والثالثة هى أنه إذا كان للنظرية أن تلعب دورًا متزايدًا، فإنه من المناسب تحسينها، وسوف نتحدث عن ذلك فيما بعد، فلنتأمل الآن بالتتابع كلاً من هذين الجانبين: التجربة والنظرية.

هل يمكن أن نأمل فى تقدم كبير للملاحظة والتجربة؟ إننا لا نعنى بالطبع الأدوات والأجهزة المستخدمة فى هذا المجال، فإن أمامها مستقبلاً واسعًا للتقدم والتطور. لكننا نرى أنه من الممكن التحكم فى الملاحظات عن طريق «الرسم البيانى» لتقليل عددها، واختيار النقاط البارزة فيها. ومما أشك فيه أن تمثيل ظاهرة بخط مستقيم يتطلب عددًا أقل من النقاط التى تستلزم نفس الظاهرة، حين يتم عرضها فى «كلام مسهب» ويمكن الذهاب أبعد من ذلك، باستخدام منهج بوكس Box وويلسن Wilson أو منهجنا الذى عرضناه فى كتابنا «دليل نظرى وعملى للبحث التجريبى»، ويعتبر التجريب بواسطة الكسر التعاملى وسيلة أخرى لتقليل عدد التجارب. ومن هذه الناحية، توجد مجالات كثيرة ممكنة للتطوير.

وأما تعقد التجارب التى أصبحت أكثر دقة، فيجب أن نقيم وزنًا لوسيلة الملاحظة على الموضوع الملاحظ، فقد يحدث عندما نقوم بتحليل ظاهرة ما، أن نلاحظ أن «المنهج العقلى» يبدو أكثر ضرورية لتفسيرها، كما يجب أن يكون هناك اعتبار للملاحظين، وهم فى حالة الملاحظة نفسها. ومن الممكن أن توجد فائدة من إدماج

عدة ملاحظات متزامنة، مع أخرى ذوات طبيعة مختلفة، وكما قال إدينجتون Eddington «يمكن التساؤل عما إذا كان من الضرورى أن نقيم وزنًا لكل الملاحظين المدركين، الذين نعتقد أن الكثيرين منهم لا يوجدون. إنه مهما كان الفرض قابلاً للدفاع عنه، مع عدم وجود الملاحظ، فإن العلم يرفضه دون نقاش».

وتعتبر نظرية أخطاء الملاحظة (الأخطاء المرتبطة بوسائل الملاحظة أو بالملاحظ نفسه) فى حال تطور مستمر. وهنا أيضًا مجال كبير للتطوير.

وأخيرًا فإن علم التوجيه الذاتى Cybernetique يقودنا إلى تحديد ملاحظاتنا فى كل الحالات، مع ربطها بعامل التخمين. وتتعلق بهذا «نظرية المعلومات».

وهكذا نرى أن علم المنهج فى طريق التكوين، وأن هذا العلم قد أصبح يفرض نفسه. ونحن بالتأكيد لم نستوف الموضوع. لكن رفض تطوير المنهج هكذا، بطريقة مسبقة، وبازدراء شديد، يعنى ضعف الروح العلمية، بل رفض العلم ذاته، الذى يعتبر مرادفًا للتطور.

ننتقل الآن إلى النظرية، أو تفسير الظواهر. إن الفرض يولد من الحدس، أو من الاستدلال. (وفى الكثير الغالب، من المقارنة)، ويتم صقله بالمنطق والرياضيات. وسوف نقتصر هنا على تناول المنطق والرياضيات من حيث علاقتهما بموضوعنا.

إن كل باحث يعلم أن المنطق الرمزى Logique symbolique عبارة عن ثروة هائلة أضيفت للمنطق الكلاسيكى. وترجع هذه الثروة بصفة خاصة إلى مفهوم المجموع notion d'ensemble وإلى حساب القضايا، الذى تم استيحاؤه من الرياضيات.

ويظل هنا مجال كبير للتطوير فى دراسة الاستقراء، الذى هو أساس التعميم العلمى وصياغة الفرض فى شكل منطقى وشامل.

لقد تمت أعمال كبيرة حول الموضوع الأول، أما الأعمال الخاصة بالفرض فمازالت غير كافية.

ومن ناحية أخرى، فإن كلاً من نظرية المجموعات المتعادلة ونظرية النماذج قد بدأت تدرس فى جوانبها المنطقية والرياضية.

لقد أصبح اليوم من الصعب إقامة حدود فاصلة بين المنطق الرمزى والرياضيات. وكما لاحظ بريتوايت Braithwaite أن كثيرًا من العلماء كان لهم الحظ فى أنهم وجدوا الرياضيات التى يحتاجون إليها جاهزة بالفعل.

فنحن نجد أينشتين يستخدم، فى عام ١٩١٦، هندسة ريمان Riemann (١٨٥٤) والكميات الموترة لدى ريكسى Recci (١٨٨٧).

كما تمت دراسة التعدد غير المتبادل المستخدم فى الميكانيكا الكمية (١٩٢٥ - ١٩٢٧) باستخدام سجلات كايلى Cayley (١٨٥٨)، والمناهج المعملية فى استخدام المعادلات التفاضلية لدى بول Boole (١٨٤٤).

وعلى العكس من ذلك، لم يكن لدى علماء الحياة المحدثين مثل هذه الثروة؛ لذلك كان عليهم أن يقوموا بأنفسهم، فى أغلب الأحيان، بإنشاء المناهج الإحصائية.

وكما يقول ج دارموا G. Darmois لقد كانت الرياضيات، فى دورها العريق، من الأدوات الرئيسية للبشر فى تكوين نماذج فعالة للعالم، ويجب الاعتراف بأن البشر نجحوا أحيانًا فى أن يتمثلوا عن طريقها، بأمانة بالغة، جوانب واسعة من الحقيقة.

وإذن يبقى هناك مجال لتطوير الرسم البيانى، دعامة الفكر، للانتقال منه إلى المعادلة، ومن المعادلة إلى النظرية، وتستحق دراسة الاحتمالات ونظرية الظواهر المعقدة جهدًا كبيرًا، كما أن الاستخدامات المتفرعة جدًّا لنظرية المجموعات، وحساب التوترات مازالت فى حاجة إلى تطوير ضرورى.. وبدلاً من الاقتناع بالوصول إلى حد، ينبغى اعتبار تطبيق الرياضيات على العلم منعطفًا هامًّا فى التاريخ، يبعث فى نفوس العلماء الأمل بأن مستقبله سيكون أيضًا أكثر خصوبة من ماضيه.

وعلى الباحث أن يتابع نظرية المعلومات، ذلك الفرع الحديث جدًّا، الذى بدأ يفرض نفسه، خاصة أنه سوف يستخدم علم التوجيه الذاتى.

نصل الآن إلى مفهوم التصنيف العام، الذى أصبح من الصعوبة تحقيقه، بسبب تعدد الفروع الخاصة، وقد طبقت فى هذا المجال عملية التوثيق الديناميكى Documentation dynamique، التى يعتمد فيها الباحث، دون انقطاع، على خدمة الوثائق. ولابد من الذهاب إلى أبعد من ذلك، نتيجة التكدس المذهل للمعطيات العلمية بالاستعانة بالآلات، وهنا مجال واسع للتطوير.

ويقودنا هذا إلى «علم التوجيه الذاتى» الذى سيسمح دون شك، فى يوم ما، وفى أكثر من ثلث المعطيات والحسابات الرقمية السريعة، بالإعداد الميكانيكى لنظريات تعتبر غاية فى التعقيد والصعوبة بالنسبة للعقل الإنسانى.

وهكذا جاء العلم لينقذ نفسه! فأنتج ذلك المخلوق الشنيع، وهو الآلة المفكرة، وهنا مجال هام للتطوير.. فقد أصبح على الباحث أن يعد نفسه لكى يستوعب بسرعة محتوى مقالة، أو حتى كتاب، بطريقة أخرى غير القراءة! نعم، يجب أن يعد نفسه من الآن لكى يستخدم الآلة المفكرة فى مثل هذا العمل.

وتقودنا دراسة العلاقات بين العلوم المختلفة والتعميمات، مثل فكرة الهندسة، إلى «فلسفة العلوم». وهذه أصبحت هى الأخرى ضرورية. ويمكن تتبع الجهود التى بذلها العلماء والفلاسفة ليقيموا ويحددوا المفاهيم، وليعمموا ويتنبئوا بتطورات جديدة. لقد كان لفلسفة العلوم صداها، فى أكثر من مرة، على التجربة، ويعتبر تطور «نظرية النسبية» مثالاً على ذلك، ومن المؤكد أن المستقبل أكثر خصوبة من الماضى؛ لأن معظم العلماء بدءوا فعلاً يتخلون عن نظرة الاستخفاف التى يرون بها الفلسفة.

وهكذا يبدو لنا بوضوح أن المنهج التجريبى، دون أن يكون قد بلغ أوجه، يعتبر فى «مرحلة الثورة». وتكاد الظاهرة تصل فى أهميتها إلى تلك التى حطمت نير معلمى عصر النهضة. إن جهل هذا «الواقع» يضع صاحبه على نفس مستوى العصور الوسطى المظلمة التى نعيب بها أسلافنا!

ينبغى إذن على الباحث أن يهتم أكثر بمناهج البحث، وفى نفس الوقت يهتم أكثر فأكثر بالرياضيات، والمنطق الجديد، وعلم التوجيه الذاتى، وفلسفة العلوم.

إن تكوين نخبة جديدة من الباحثين فى هذه الفروع المختلفة يعتبر مشكلة أصبحت تفرض نفسها بحدة، وكذلك ينبغى بالتوازى اختيار رجال التركيب Hommes de la synthese الذين يضمنون توازن هذا المجموع الشاسع. وهكذا يرتبط فى النهاية مستقبل العلم بالمشكلة الإنسانية، وذلك منطقى للغاية، حيث إن العلم من اختراع البشر، الذين نجحوا فى أن يجعلوه «ممكنًا»، والسبب هو أن الطبيعة، لحسن الحظ، تسمح لهم بأن يتنبئوا بها.

■ دور العناصر غير العقلية فى مجال البحث العلمى

لوى دى بروجلى*

الطفل فضولى بطبعه، يثيره كل ما يحيط به من العالم ويدهشه. وهو دائمًا يريد أن يفهم. ومنذ اللحظة التى يمكنه فيها التعبير عن نفسه، يبدأ فى طرح الأسئلة على كل من حوله، وتنمو هذه الرغبة الحادة فى الفهم، ومحاولة التعمق، على نحو أكثر هدوءًا وتعقلاً، خلال مرحلة المراهقة، التى تعتبر - لهذا السبب - هى العمر الطبيعى للدراسات الأولى فى التعليم المتوسط والجامعى، ثم بعد ذلك بوقت طويل، يبدأ ذلك «الفضول العلمى» فى التراجع، أو على الأقل، فى الانحسار والتركز وينتج عن ذلك ما نشاهده من ظاهرة التخصص، التى تبرز بوضوح كلما ابتعدنا عن عصر الشباب.

وقد اتبعت الإنسانية، خلال تطورها السابق، طريقًا مماثلاً، فى خطوطه العامة لذلك الطريق الذى يتبعه الأفراد فى بداية وجودهم. فبالنسبة إلى البدايات: لاحظت الإنسانية بفضول واهتمام، وأحيانًا بقلق، الطبيعة التى تحيط بها. وقد بحثت لكى تتبين الأسباب والعلاقات بين الظواهر التى شاهدتها حولها. لكن فى البدء، لم يكن بجانبها الآباء أو المعلمون لكى يجيبوا عن أسئلتها ويرشدوها، ومن ثم اعتقدت أنها وجدت فى الأساطير - الشعرية غالبًا، والمخطئة دائمًا - تفسيرًا كافيًا للحوادث التى بحثت عن فهمها. ثم بعد ذلك بعدة قرون، بلغت الإنسانية مرحلة المراهقة، وتحررت من أخطائها الأولى، وحين أمكن لفضولها أن يعتمد على عقل أشد صرامة، وروح نقدى أقوى حدة، استطاعت عندئذ أن تتابع دراسة الظواهر بمناهج أكثر استقصاء ودقة.

وهكذا ولد العلم الحديث: ابن الدهشة والفضول. وهذان هما المصدران الخفيان اللذان يضمنان له التقدم المستمر. إن كل اكتشاف يفتح لنا آفاقًا جديدة، وكلما تأملنا فيها شعرنا بألوان جديدة من الدهشة، وسيطر على عقولنا فضول

(*) بحث منشور فى كتاب جماعى بعنوان:

La methode dans Les Sciences modernes.

والكاتب هو منشئ علم الميكانيكا الموجبة، والحائز على جائزة نوبل فى الطبيعة سنة ١٩٢٩ .

جديد.. وكلما انتشر أمامنا المجهول، لم يكن فى مقدور شىء أن يوقف فينا الرغبة القوية فى اقتحامه، تلك الرغبة التى لا تتوقف عن التقدم، كلما انفتح أمامها أفق جديد.

ومع ذلك، فليس من المستحيل مع التقدم فى العصر، أن تعانى الإنسانية، هى كذلك، لونًا من الضعف الذى يلازم عمر الأفراد الناضجين. وهنا، كما بالنسبة إلى الإنسان الذى وصل إلى مرحلة المراهقة، تظهر ضرورة التخصص بكل عقباتها، ولكن الأمر أقل خطورة بالنسبة إلى مجموع الإنسانية منه بالنسبة إلى إنسان مفرد، ومع ذلك فإن هذه العقبات واقعية؛ لأن التخصص يضيق الأفق، ويصعب المقارنات والأقيسة الخصبة، وينتهى بأن يطبق بخطره على مستقبل الذهن. لكن بمقدار ما يمكن الحكم عليه، فإن الإنسانية مازالت بعد فى مرحلة شبابها، وإذا ما نجحت فى أن تتجنب الأخطار التى تسرع إليها قدرتها على التحكم فى العالم الطبيعى، فإنها سوف تبتعد، دون شك، عن مرحلة الشيخوخة والعجز.

الطفل المتسائل خال تمامًا من المعرفة، لكنه يحب أن يلهو. ويجب ألا يُعتقد بأن هذا يعتبر بالنسبة إليه عملاً غير مفيد؛ لأن اللعب يعلمه أن يفكر، وأن يرى، ثم يتغلب على الصعوبات، بل وأحيانًا يتحايل عليها. ولا يوجد لعب مهما كان غاية فى السذاجة إلا وله تكتيك واستراتيجية، ومن هنا كان مذاق اللعب غير مقتصر على فترة الطفولة أو مرحلة الشباب. إنه لا يوجد رجل ناضج – مهما كان جادًّا – إلا ويحتفظ فى أعماقه بقدر ما من اللعب، ومن ناحية أخرى، ألا توجد ألعاب (ولعبة الشطرنج هنا نموذج على ذلك) تتطلب كثيرًا من الاهتمام، والتفكير.. وحتى الاستدلال!

إن حل لغز، أو العثور على كلمة (لفزورة)، ليسا إلا بحثًا عن اكتشاف شىء مختبئ. وفى ذلك نوع من الجهد الذى يماثل الجهد العلمى.

وإذن، فهل يسمح باعتقاد أن مذاق اللعب – الذى هو كالفضول تمامًا، عبارة عن اتجاه طبيعى لدى الطفل، ولا ينبغى النظر إليه على أنه «شىء طفولى» بالمعنى (المحتقر) للكلمة – قد أسهم هو أيضًا فى تقدم العلم؟

إن الرد بالإيجاب عن هذا السؤال يبدو لى أنه يفرض نفسه، ومن جانبى، كثيرًا ما دهشت من ذلك التشابه القائم بين المشكلات التى تطرحها الطبيعة على الباحث العلمى، وبين تلك المشكلات التى نلهو بها فى حل «الكلمات المتقاطعة»

فعندما نكون أمام «جدول مربعات» خال تمامًا من الكلمات المتقاطعة، ندرك أن ذهنًا مماثلاً لذهننا قد أعد هذا الجدول سلفًا، متبعًا عددًا من القواعد والكلمات التى تتقاطع بانتظام فيما بينها، وهو يساعدنا بما يعطيه لنا من إشارات دالة، ونحن نبحث لكى «نعيد اكتشاف» هذه الكلمات المجهولة من جديد.

وعندما يتناول الباحث دراسة مجموعة من الظواهر الطبعية فإنه يبدأ بالتسليم أن هذه المجموعة تخضع لقوانين يمكن الوصول إليها؛ لأنها ذات طابع عقلى يتفق مع الإدراك العقلى لدينا. وهذا قائم على مسلمة واضحة، تتمثل فى «عقلانية» العالم الطبيعى، والاعتراف بأن شيئًا مشتركًا بين تركيب العالم المادى وقوانين العملية العقلية التى تجرى داخل الذهن البشرى.

وهكذا يبحث العالم ليملأ «المربعات الفارغة» للكلمات المتقاطعة فى الطبيعة، بحيث يضع لها كلمات ذات معنى فى عقله. إننا لسنا هنا بصدد عقد مقارنة «كاملة» بين لعبة الكلمات المتقاطعة وعملية البحث العلمى، وإنما الذى نلح عليه هو أن هذه المقارنة تبين بوضوح الشبه بين البحث العلمى والألعاب بصفة عامة، وبالنسبة لمثال «حل اللغز» أو «الفزورة» يبدو أن هناك مشكلة، ينبغى التغلب عليها، ويصحب ذلك متعة اكتشاف الحل، والإحساس المنتشى من عبور المانع أو العقبة. ومن غير شك تعتبر الكلمات المتقاطعة، إلى حد ما، ذات طابع عقلى. لكننا يمكن أن نؤكد أن كل الألعاب، حتى أشدها سهولة، تمثل، فى المشكلات التى تثيرها، عناصر متشابهة مع نشاط العالم فى أبحاثه.

ومن هنا كان الناس، على اختلاف أعمارهم، مأخوذين باللعب ومغامراته ومخاطره وانتصاراته. وإذا كان «بعضهم» قد اتجه إلى البحث العلمى، فمن المؤكد أنهم قد وجدوا فى صراعاته الصعبة مصدرًا للمتعة والحُمَيَّا! وهكذا فإن مذاق اللعب يؤيد، إلى حد ما، تطور العلم.

كثر الحديث فى السنوات الأخيرة عن «العقول الإلكترونية» و«أجهزة التفكير»، وعن تلك الآلات الميكانيكية الإلكترونية التى تعادل - عندما يتم تشغيلها - أقصى حركة للمخ البشرى فى التفكير، بل تتجاوزها بمراحل.

ألم تتوصل هذه الأجهزة فى عدة ثوان وبكل دقة إلى حل أعقد المشكلات الرياضية، التى يستغرق حلها عدة ساعات لدى خبير مدرب، مع تعرضه غالبًا

لأخطار الخطأ وعدم الدقة؟ أليس لديها «ذاكرة» أكثر أمانة وضمانًا من ذاكرة الإنسان المعرضة للنسيان والضعف؟ ألا تحتوى على قدرة منطقية فى القيام بالاستدلالات التى يتردد العقل البشرى فيها، ولا يمكنه إلا أن يحسدها على ذلك؟ ومع كل هذا، فإذا قارنا نشاط هذه الأجهزة بنشاط الذهن البشرى فى اتساعه الذى يشمل كثيرًا من الجوانب عدا حل المسائل الحسابية، وتطوير عمليات القياس والاستدلال، أو حفظ المعلومات المكتسبة، فسوف يظل الذهن البشرى محتفظًا بإمكانيات أكثر، وطاقات أقوى مما تفتقده تلك الأجهزة.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الذهن يحتوى على أساس، أو مصدر النشاط الذى لا يمكن أن تعده الآلات بنفسها، وهذه القدرة الخاصة، يصعب علينا إعطاؤها اسمًا محددًا، ومع ذلك يمكن أن نطلق عليها: شعور الدقة، أو روح الدقة، أو الخيال، أو الحدس، لا يهم الاسم كثيرًا، وإنما المهم هو الواقع المحسوس به، الذى يكمن تحت هذه التسميات غير المحددة جيدًا!

هل يلزم من ذلك أن التقدم العلمى، لا يدين للشعور فى شىء؟ إن هذا التقدم ما وجد إلا لأن الناس (أحبوا) و(يحبون) العلم. ولنستمع إلى باستر Pasteur وهو يذكر اكتشافاته حول «التجازئ النظرى» ويروى لنا أن أستاذه العجوز بيو قال له ذات يوم: «لقد أحببت - ياصغيرى - العلم حبًا جعل قلبى ينتفض بعنف!» وهكذا.. حتى فى الحديث عن العلوم، يمكن أن تجرى على الشفاه صيغة ذلك الفعل المزعج الذى يعتبر فى قواعد اللغة الفرنسية نموذجًا لتصريف المجموعة الأولى من الأفعال! (يقصد الكاتب فعل Aimer : أحب) وإذن فأنا أشك فى أن الآلات الإلكترونية «تحب» العلم. وغرضى ألا أطيل الحديث عن هذا الجانب. وإنما أن أعرض الآن للدور الهام الذى تقوم به عناصر أخرى غير عقلية، فى التقدم العلمى.

يتخيل أولئك الذين لا يمارسون العلم بأنفسهم أنهم يقدمون لنا أنواعًا من الحقيقة المطلقة، ومع أنهم يقومون بما يقوم به الباحثون العلميون من خطوات البحث والاستنتاج والبرهنة، إلا أنهم يزعمون سلامة نتائجهم بصورة قاطعة، مؤكدين دائمًا أنهم على صواب، دون أدنى إمكانية للخطأ أو للعودة إلى الوراء، ومع ذلك فإن مشاهدة العلم المعاصر، تمامًا مثل استعراض تاريخ العلوم فى الماضى، تبرهن على عدم وجود شىء من ذلك!

إن لكل باحث تصوراته الشخصية، وطريقته الخاصة فى تناول المشكلات، وعلاوة على ذلك فإن قيمة الأحداث الملاحظة- ثم تفسيرها - تعتبر كلها موضع أسئلة! إن «النظريات» نفسها تتطور، وغالبًا ما تغير بصورة أساسية، ويوجد فى هذا المجال، كما فى المجالات الأخرى «موضات» تختفى، وأخرى تظهر... هناك دليل أكيد على أنه فى التقدم العلمى تتدخل عوامل أخرى، تبدو فى الملاحظات الصائبة، والأقيسة الدقيقة، حتى فى العلوم التى نشهد تحديدها أو بساطتها الظاهرة، مثل الميكانيكا والطبيعة، يلزم الأمر استخدام تخطيطات مجردة، أو براهين رياضية.

وفى الواقع، يوجد فى أصل كل النظريات العلمية التى تقدم لنا صورة أو منهجًا لرؤية الظواهر تصورات أو تمثيلات، أحيانًا صارمة، وأحيانًا مجردة، يشعر نحوها الباحث بنوع من التعاطف، سواء قل أو كثر، ويتكيف عليها بدرجة ما من السهولة، وفى هذا ما يدل بصور مؤكدة على تدخل بعض العناصر الشخصية، التى لا تعد بالضرورة ذات طابع عقلى خالص.

وإذا فحصنا جيدًا هذه النقطة الأخيرة، فسوف يبدو لنا أن هذه العناصر ذات أهمية رئيسية بالنسبة إلى التقدم العلمى، إننى أقصد بصفة خاصة تلك الملكات الشخصية بمعنى الكلمة، المختلفة جدًا، حتى من إنسان لآخر، والتى هى عبارة عن الخيال والحدس.

يسمح الخيال للباحث أن يستحضر بلمحة خاطفة مقطعًا كاملاً من الطبيعة بواسطة صورة توضح الكثير من تلاحقاتها. كما يوصلنا الحدس فجأة بضرب من التنوير الداخلى، الذى لا يضاهيه شىء من القياس الجامد، إلى جانب عميق من الحقيقة، ويعتبر كل من الخيال والحدس إمكانية خاصة بالذهن البشرى. وقد لعبا - ويلعبان - كل يوم دورًا أساسيًا فى صرح العلم. وفى الحقيقة قد يتعرض الباحث لخطر الانفصال عن الواقع، خاصة إذا أفسح مكانًا أكثر مما ينبغى لخياله وحدسه؛ لأنه عندئذ سوف ينتهى إلى جحد مفهوم «عقلانية العالم» الذى يعتبر - كما سبق القول - مُسَلَّمة يقوم عليها العلم، كما أنه سوف يصل بالتدريج إلى تفسيرات خرافية كتلك التى طبعت فى الفكر الإنسانى فى «مرحلة ما قبل العلم». بيد أن كلاً من الخيال والحدس يستمر - فى حدوده المعقولة - من أهم العوامل المساعدة للباحث فى تقدمه إلى الأمام.

ودون شك فإن تسليمنا بمسلمة «عقلانية العالم»، دون تحفظ، سوف يقودنا – إذا اعتمدنا على الأحداث الملاحظة جيدًا – إلى نتائج عظيمة وأقيسة تؤدى إلى وصف صحيح وكامل للعالم الطبيعى، غير أنه لا يوجد هنا تصور مثالى، فإن نتيجة القياسات التى أشرنا إليها لا يمكن أن تتكون بصورة حاسمة؛ لأن العالم الطبيعى شديد التعقيد على نحو يتحدى عقولنا، ونحن لا نعرف إلا جزءًا محدودًا من الظواهر الطبيعية، والواقع أن «عقلانية العالم» إذا كانت حقيقة كاملة، فلا يمكن أن يحيط بها إلا عقل أشد عبقرية من عقولنا، وإذن يظل من الضرورى علينا الانتقال من برهنة إلى أخرى عن طريق الخيال أو الحدس، وكل منهما ليس عقلاً صرفًا، وذلك مثل الطيار الذى يريد الانتقال من قمة إلى قمة أخرى مجاورة، فيقبل مخاطرة القذف بنفسه فى الهواء ومع ذلك فهو يعلم جيدًا أن الطريق الذى يوصل بينهما عبر الوادى المنخفض – طريق طويل جدًا ووعر، لكنه أكثر أمانًا – يتيح له أن يقطع تلك المسافة، دون أن يغادر اليابسة!

ولما كانت القدرة على الخيال والحدس تعتبر من الأمور الخاصة، المتعلقة بشخصية كل باحث، فإن مما يخشى منه هو أن الباحثين قد لا يتبعون بالضبط طريقًا واحدًا. وهذا ما يفسر تعدد الملاحظات، لدى الباحثين، واتجاهاتهم المختلفة فى الفكر العلمى، وهو – أيضًا – ما يدهش أحيانًا، وبعنف، أولئك الذين يشاهدونها من الخارج، والذين يحكمون على الظواهر بصورة سطحية، ويتوقعون أن يجدوا دائمًا فى العلم: معابد صافية!

ومع ذلك فإننا لا نقلل من أهمية الدور الحيوى لكل من الخيال والحدس فى البحث العلمى. فهما يكسران بوثبات عقلية (لم يعلق عليها ميرسون Meyerson أية أهمية) الحلقة الصارمة التى تحبسنا فيها البرهنة الاستنتاجية. إن الاستقراء القائم على الخيال والحدس هو الذى يسمح – وحده – بالفتوحات الكبرى فى مجال الفكر، وقد كان فى البداية وراء كل أنواع التقدم الحقيقية للعلم، هو ما يميز العقل البشرى عن سائر الآلات والأجهزة التى تحسب أو تصنف أفضل منه، ولكنها لا تستطيع أن تتخيل أو تحدس مثله.

وهنا: ألا يوجد تناقض؟! فالعلم الإنسانى عقلى فى أساسه وفى مناهجه، ومع ذلك فإنه لا يمكن أن يحقق أعظم انتصاراته إلا بقفزات الذهن المحفوفة تقريبًا بالخطر؛ لأنها تحرره من الخوف الثقيل الموجود فى الاستدلالات الدقيقة إلى

عالم رحيب ينتشر فيه الخيال والحدس دون حدود.. غير أن ما يحقق التوازن هو أن الباحث سرعان ما يعود إلى التحليل العقلى، ويستعيد بالتدريج نتائج استنتاجاته داخل سلسلة تجعله يقيم فى مكان محدد، لكن.. بعد أن تحرر - للحظة- فى عوالم أخرى واسعة، تصور فيها آفاقًا وحلولاً جديدة.

وأخيرًا فإن أى جهد لكل من الخيال والحدس - إذا ما اعتمد على نفسه فقط- معرض للخطر؛ لأنه عندما يتحرر من عوائق الاستنباط الصارم، لا يعلم أين يذهب، ومن الممكن جدًّا أن يضللنا، أو يؤدى بنا إلى طريق مسدود، ولهذا السبب يظل البحث العلمى، مع كونه مضبوطًا فى معظم حالاته بالبرهنة، عبارة عن مغامرة.

■ المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام

د. إبراهيم مدكور*

الإنسان عبارة عن نفس وعقل، إرادة وتصور، ويتبع الاعتقاد، بصفة خاصة، عالم المشاعر، وهناك الكثير من الاعتقادات العقلية بجانب الاعتقادات الشعورية. لكن الاعتقادات العقلية تحتوى فى مبدئها، على دفعة شعورية، تقويها وتزيد من فعاليتها. وكما قيل إن كلاً من انفعال السرور والاعتقاد يعتبر شيئًا واحدًا، فإن الشعور يمهد للاعتقاد، وهو يمده بالطاقة التى تتيح له أن يظل ثابتًا وحيًا. ومن جهة أخرى، فإن الاعتقاد شىء، والاستدلال عليه شىء آخر. إننا نعتقد فيما يعتقده الآباء والمجتمع، وتشتهر العادة بأنها عقل، والواقع أنه إذا تطلب كل اعتقاد استدلالاً لأصبح عدد المعتقدين أقل مما هو عليه، ولأصبحت مهمة الرسل والمبشرين أكثر صعوبة، ومع ذلك فإن الاعتقاد يستخدم العقل للتفسير، والدفاع ضد الخصوم، ويوجد إلى جانب المعتقد الأعمى الخالص، العقيدة المتبصرة التى تبحث وتستدل على الأفكار العقلية. وقد كان من البدهى، لدى المتكلمين المسلمين، أن يكون العقل من أفضل أسلحة علم الكلام التى استخدمها، فى الأقل، ليحافظ بها على سلطته.

ويتجه الدين الإسلامى، مثل سائر الأديان، قبل كل شىء، إلى النفوس، ومهما قال كارادى فو Carra de vaux فى القرآن، فإنه مليء بالآيات التى تبلغ فيها لغة القلب أوج البلاغة والقدرة على الإقناع، تلك اللغة التى أدهشت كبار الخطباء والشعراء العرب بروعتها وسرها المعجز. وقد أدى هذا تقريبًا إلى أن يتهم الرسول ﷺ بالسحر والتنجيم، أو بامتلاك قوى أخرى خفية. ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أن القرآن كذلك يدعو الناس إلى التفكير والاعتبار فى ظواهر الطبيعة، وهو يقدم لهم أحيانًا نماذج من البرهنة على وجود الله تعالى، وقدرته، لكن هذه البرهنة تعتبر بالأحرى خطابية؛ لأنها لا تستخدم الوسائل الفنية المعروفة فى المنطق. وفضلاً

(*) هذا هو الفصل الأخير من كتاب:

L'organon d'Aristote dans le monde drabe. Vrin 2e ed. Paris 1969.

والدكتور إبراهيم مدكور من أكبر الرواد المعاصرين فى دراسة الفلسفة الإسلامية . وهو يشرف، بالإضافة إلى دراساته، على إخراج الكثير من نصوصها الأصلية، كما يشغل حاليًا منصب رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

عن ذلك، يشتمل القرآن الكريم على أساس مذهب كلامى مكتمل للإسلام، فهو يصف الله، تعالى، بكل خصائص القدرة والعظمة. فهو تعالى خالق الكائنات كلها، والسلطان المطلق فى السماء والأرض، لا وسيط بينه وبين المخلوقات. وهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، إنه الكائن الخالد والحقيقة الأزلية، وعلى الرغم من أن التعاليم القرآنية تكتسى بطابع خطابى، فإنها لا تحدد أساس عقيدة مصوغة أو نظامًا مغلقًا. وبذلك يبقى على الأجيال اللاحقة أن تضع النموذج لأساس هذه العقيدة، وتقيم ذلك النظام.

تكون علم أصول الدين خلال ما يقرب من ثلاثة قرون، وأثرت فى تكوينه عوامل مختلفة، داخلية وخارجية، كما شاركت مدارس متنوعة فى هذا العمل العظيم، فلم يكد يمضى ثلاثون عامًا فقط على وفاة الرسول ﷺ، حتى أدت ضروب النزاع السياسى إلى اختلافات مذهبية. لقد كان كل من الخوارج والمرجئة، فى البداية، عبارة عن مجموعات سياسية، لكنها سرعان ما تحولت إلى طوائف دينية، وقد سيطر الإسلام، إثر فتحه العظيم، على مساحات شاسعة، وحل محل معتقدات قديمة، وديانات عتيقة، فاعتنقه كثير من اليهود والمسيحيين، وانتشر المزدكيون والمانوية والسبئية بين المسلمين، وقد حملت معها هذه العناصر الأجنبية ومذاهبها التى أثارت العالم الإسلامى. من بين هذه الأفكار، يمكن الإشارة فى المقام الأول، إلى تلك المشكلة الخالدة التى تتعلق بحرية الإرادة أو القضاء والقدر، والتى أدت إلى ظهور فرقتين كلاميتين معروفتين جدًا هما: القدرية والجبرية.

وقد استمرت القدرية، بصفة خاصة، حتى بداية مدرسة المعتزلة الكبرى، التى كان لها، لأول مرة، شرف وضع الحجر الأساسى لعلم الكلام، والدفاع عن الإسلام بكل حماسة. وقد أقامت هذه المدرسة بفضل ما ظهر فيها من مواهب وعبقريات عظيمة، مذاهب عميقة الأصالة فى علم الكلام الإسلامى، ويعتبر دفاع المعتزلة ضد الزنادقة والملحدين والمشركين من المزدكية والمانوية والسبئية دفاعًا شديد الحيوية لا نكاد نعرف له مثيلاً قط فى تاريخ الفرق الدينية. وليس من شأننا – هنا – أن نهتم بمذهبهم، وإنما نريد ببساطة أن نقول كلمة عن منهجهم الدفاعى.

ربما لا يعرف فى أى مكان آخر مسرح مثير للإعجاب، وثرى للغاية بدقته ومواهبه الجدلية، مثل ذلك الذى لمع فيه متكلمو المسلمين فى القرون الثامن والتاسع والعاشر الميلادية (الثانى والثالث والرابع الهجرية). إن هذا المسرح يقوم شاهدًا على فترة متطورة جدًا من الحرية، ومادة وفيرة جدًا من علوم الجدل، حسبنا أن نتأمل فى تلك الندوات الشهيرة التى كان يعقدها الشاعر بشار بن برد، ليعبر فيها عن أفكار مرفوضة تمامًا من وجهة النظر الإسلامية، لكى نقدر ما تمتع به المسلمون آنذاك من سماحة بالغة فى مواجهة مذاهب الخصوم. وبالنسبة إلى الجدل، فإن مما يسر الجميع أن الحكام والجمهور، فى ذلك العصر ناقشوا، بصورة علنية، مسائل سياسية (كالشعوبية) وكلامية وفقهية، وعقدت محافل خاصة، شهدها الخلفاء أحيانًا، ليدافعوا عن موضوع ما، أو ليدحضوا موضوعًا آخر. ولقد كان لدى العرب قبل الإسلام ذوق المناقشات العامة، وتقدم لنا «مفاخراتهم ومنافراتهم» التى عرضوا وناقشوا فيها شرفهم ومجدهم، أوضح مثال على ذلك، ثم بعد مجىء الإسلام، لم يفقدوا هذا الذوق، بل استطاعوا أن ينموه، واندمجت معهم فيه تلك الأمم الأخرى التى خضعت لسلطانهم.

وفى مجال العقائد تقدم مدرسة المعتزلة مجادلين من الطراز الأول أمثال: واصل بن عطاء (١٣٠هـ/ ٧٤٧م) والنظام (٢٣١هـ/ ٨٤٥م) والجاحظ (٢٥٦هـ/ ٨٦٩م) أولئك الذين برهنوا على موهبة بارزة فى الجدل والمناظرة، موهبة استطاعوا بفضلها الانتصار على كثير من خصومهم، كذلك فإننا نطلق على المعتزلة لقب «أهل الجدل»، ومع ذلك، فإن الجدل المعتزلى، فى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين (الثانى والثالث الهجريين) يعتمد أساسًا على البلاغة وعلوم الأدب، إنه الجدل بدون منهج أو نظام، الجدل الذى يحاول الإقناع والانتصار بأية وسيلة.

ومع أن ما نعرفه قليل جدًا عن أعمال المعتزلة الأوائل، فإنه من الملاحظ أن «الطرق الفنية» مفقودة من مناقشاتهم، فلا يوجد «تقسيم» ولا «تصنيف» ولا «تعريف» لكثير من المسائل التى تعتمد عليها مسائل أخرى، ولم يكن لديهم إعداد «للأدلة» ولا «توضيح» للمقدمات التى ينبنى عليها «القياس»، لقد اكتفوا بذلك الجدل الخطابى الذى ترجع قوته كلها إلى تعبيرات مختارة بعناية، وتفسير بعض الأحداث الطبيعية، وهكذا استمر المعتزلة الأوائل فى اتباع المنهج القرآنى فى الاستدلال.

ولكى نكون فكرة محددة عنهم، يمكن الرجوع إلى كتابات الجاحظ الجدلية، التى تعتبر ذات دلالة فى هذا الصدد، حيث توجد «ملاحظات» دقيقة جدًا، وعميقة جدًا، لكنها خالية من المنهج المحدد. فالجاحظ يبرهن على وجود الله وقدرته بواسطة عجائب السماء والأرض، بيد أنه عندما يتحدث بصورة منطقية، فإن الأدلة التى يسوقها لا تكاد ترقى إلى مرتبة البرهان، بله الجدل.

وعلى العموم فإن انتصار المعتزلة يعتبر بالأحرى مذهبيًا، وتمثل نظرياتهم فى الذرة (الجوهر الفرد)، والأحوال، والكون والعدم جزءًا مهمًا جدًا فى فلسفة علم الكلام.

ويعتبر القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) من وجهة نظر تاريخ علم العقيدة الإسلامية، نقطة تحول بين فترتين متميزتين، وهو معروف بظاهرتين على جانب كبير من الأهمية: الأولى أن مدرسة الأشاعرة حلت محل مدرسة المعتزلة، والثانية استبدل بالجدل الخطابى، الذى سبق ذكره، نوع آخر من الجدل العلمى المنظم. ويؤدى ظهور الأشعرى (ت ٣٢٤/ ٩٣٥م)، من الناحية النظرية والمنهجية إلى تحول جذرى فى الدراسات الكلامية الإسلامية، فإن هذا المعلم الكبير يقيم مذهبًا سوف يتبناه أهل السنة حتى أيامنا هذه، كما يستخدم منهجًا جدليًا يحدث تأثيرًا هائلاً فى كل من يليه. لقد جرى الحديث طويلاً عن «مذهبه» لكن أحدًا لم يتعرض تقريبًا «لمنهجه»، ومع ذلك فإن انتصاره وأصالته لا يرجعان - فيما نعتقد - إلى أحدهما دون الآخر، لقد تميز الأشعرى بموهبة جدلية فائقة، مثل المعتزلة الأوائل، ثم أضاف إليها «طريقة فنية» لم يعرفها هؤلاء. وقد تلقى فن النقاش من الفلاسفة المعاصرين له، وقرأه فى الكتابات الأرسطية وبخاصة «الأورجانون» الذى كان قد ترجم بالفعل إلى اللغة العربية. والواقع أن المنهج الأرسطى يبدو أنه قد أثر تأثيرًا بالغًا فى الأشعرى الذى أصبح «القياس» لديه هو الصيغة المألوفة فى البرهنة، كما أكثر من قواعد الجدل ونصائح السفسطة.

لم يصلنا من مؤلفات الأشعرى المختلفة فى الجدل سوى رسالة صغيرة بعنوان «الإبانة» لكنها توضح، بصورة كافية، منهجه الجدلى، فالأشعرى يناقش، فى هذا الكتيب آراء خصومه من المعتزلة بالكثير من النظام والوضوح، وهو يعرضها أولاً باختصار، ثم يعرج بعد ذلك إلى دحضها، ويستعرض كل وجوه

المسألة الواحــدة مقدمًا حول كل نقطة البراهين المضادة، وينتهى بـالاختيـار بين الإيجاب والنفى، إما حسب النص، أو تبعًا لتفرقة جديدة. ومما تجدر الإشارة إليه، أن الجدل الأشعرى يتشابه إلى حد كبير، مع جدل المدرسيين اللاتينيين scholastiques latins ، ولاشك فى أن هؤلاء الأخيرين تعرضوا، مثل الأشعرى، لتأثير واحد. ويحاول الأشعرى عن طريق التقسيم والتصنيف أن يقيم شكلاً من القياس، وينادى بالسلطة الدينية، وقد أتاحت له الصيغة التالية: «فإن قال.. قلت» أن يستقصى كل الفروض الممكنة حول المشكلة التى يتناولها، تلك الصيغة التى تسترعى الانتباه فى المدرسة العربية، وتشبه فى عمقها، منهج (Sic et non) هكذا أولا المعروف جدًا لدى المدرسيين الأوربيين، وسوف يكون من السهل على الأشعرى أن يتجه، على طريقة كل المتكلمين المسيحيين والمسلمين، إلى المصادر المقدسة، التى تعتبر، بالنسبة إليه، هى الأساس لأية برهنة، كما أنه يتبنى، فضلاً عن ذلك، طريقة كانت شائعة لدى الجدليين اللاتينيين، وهى «تعدد الأدلة»، فمثلاً عندما يستدل على إمكانية رؤية الله تعالى، فى الدار الآخرة، يسوق حوالى عشرة أدلة. ونحن نعرف أن ألبير الكبير Albert le Grand قد استخدم أكثر من ذلك، فقد ساق على خلود النفس ستة وثلاثين دليلاً. وفى النهاية يدحض الأشعرى، الجدلى الحاذق، خصومه بأدلتهم نفسها، وهذا هو ما يعنى عند العرب: «الإلزام» وعند اللاتينيين ad homenum [1]. ثم إلى جانب هذا «التكنيك» يبرع الأشعرى فى تحليل الألفاظ، ويتبع المنهج الذى طبقه أرسطو فى دراساته عن المترادفات والجناس.

وقد طور المتكلمون اللاحقون – باستثناء الباقلانى (ت ٤٠٤/ ١٠١٣م) – فن الجدل الأشعرى. فقد وضع الغزالى (ت ٥٠٥/ ١١١١م) والرازى (ت ٦٠٥/ ١٢٠٨م) بصفة خاصة، المنطق فى خدمة علم الكلام، على نحو بارع ودقيق، ويعتبر الغزالى أكبر متكلمى الإسلام على نحو ممتاز، كما يعتبر صراعه ضد الفلاسفة، الذى خصص له كتاب «تهافت الفلاسفة»، واحدًا من أبرز الأمثلة النادرة على الجدل الفلسفى والدينى معًا. ومن الممكن إرجاع خصائص جدل الغزالى، مع فارق بسيط إلى الأشعرى. لكنه يبرهن على معرفة أكثر عمقًا

(١) ترجمته الحرفية «ضد الإنسان» وهو عبارة عن : دليل نلزم فيه الخصم بمعارضة آرائه أو أفعاله هو (المترجم).

بالمذهب الأرسطى، وبمختلف الأفكار الفلسفية. ومن ناحية أخرى، لم يناقش الغزالى قط مسألة قبل أن يعرف أعماقها: لكى يدحض فروض الباطنية (الإسماعيلية والقرامطة) كان عليه أن يدرسها فى البداية، وفى صراعه ضد الفلاسفة، بدا أيضًا فيلسوفًا مثلهم.

ويبدو لنا فيما يتعلق بالرازى أنه، فى كثير من الجوانب، نسخة ممتازة من الغزالى، لكن مع قليل من الأصالة والعمق، ويقوم جدله على تعدد الأدلة مثل الأشعرى، وتسيطر عليه نزعة فلسفية مثل تلك التى توجد لدى الغزالى. وهو يستخدم التعريف والتقسيم كسابقيه، ويهتم بالقضايا الشرطية المنفصلة، ويعرض الأفكار فى أشكالها المختلفة، ويقلب الموضوع على كافة وجوهه فى كل معانيه، وهو يستخدم بكثرة هذا المنهج فى واحد من أهم كتبه الجدلية (أساس التقديس).

يعتبر الرازى آخر ممثل كبير لمدرسة الأشاعرة، ويمكن اعتبار أتباعه بالأحرى مكملين، يتوخون بدقة مذهب المتقدمين ومنهجهم، فهم يكثرون كذلك من استخدام القياس فى البرهنة الكلامية، وإذا فتحنا رسالة فى العقائد من القرن الثامن عشر أو التاسع عشر الميلاديين (الثانى عشر أو الثالث عشر الهجريين) مثل «الجوهرة» للقانى، أو «الخريدة» للدردير، فسوف نرى أن مؤلفها يلتزم بأن يستدل على كل واحدة من الصفات الإلهية بقياس خاص، وفوق ذلك فإن الرازى ابتكر طريقة جديدة فى تصنيف المؤلفات العقائدية، قبل تكوين المذاهب الكلامية الخالصة، فهو يكتب لـ «المحصل» مقدمة تعتمد على نظرية المعرفة وبعض العناصر المنطقية، وقد قلده المتكلمون اللاحقون. وطوروا هذا النموذج مستخدمين أحيانًا فى مؤلفاتهم معظم القواعد المنطقية.

هذا وقد طبق الأشعرى، زعيم المذهب السنى، وتلاميذه، المنهج الأرسطى بكثرة فى استدلالاتهم الكلامية، وإذا كانوا جميعًا قد رفضوا نظرية المادة والحركة الخالدتين عند أرسطو، فقد استعاروا من هذا الأخير (قياسه) ليوضحوا عقيدة الإسلام، وبقدر ما قرروا اطراح (الطبيعة) و(الميتافيزيقا) الأرسطيين، فقد تشبثوا (بمنطقه). إن الجدليين المسلمين لم يثروا قواعد الخطابة والسفسطة، وباستثناء عدة ملاحظات هامشية، لم يكونوا مذهبًا جدليًا بمعنى الكلمة، واكتفوا بالجدل الأرسطى، وتوجد المصطلحات المنطقية فى مؤلفاتهم بكثرة، وقد

أدمجوها فى لغتهم، وأكثروا من استخدام تعبيرات مثل (الدور)، (التسلسل)، (الإبطال، المعارضة)، كما استخدموا أيضًا قواعد المعارضة والنقض فى مختلف مناقشاتهم.

ولا ينحصر تأثير المنطق الأرسطى الملموس فى علم الكلام الإسلامى ابتداء من القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) فى نطاق المدرسة الأشعرية. إنه يتجاوزها ويمس المدارس الأخرى؛ فلدى المعتزلة، يوجد الخياط (ت ٢٩٨/ ٩١٠م): جدلى أكثر «تكنيكًا» من أساتذته الأول، ولدى الظاهرية هناك ابن حزم (ت ٤٥٦/ ١٠٦٣م) محافظ كبير من وجهة النظر الفقهية، يستخدم إلى أقصى حد، قواعد أرسطية فى جدله الدينى، ونحن نستشهد، خاصة باسم هذا الفقيه المتكلم، لأنه قد قيل – خطأ – إنه نقد وعارض منطق أرسطو. وإذا كان من الممكن، كما لاحظ جولدزيهر، العثور على شيء من هذا القبيل لدى ابن حزم، فإنه على العكس، يقدر كثيرًا المنطق الأرسطى، ويعتمد جدله على قواعد أرسطو، كما هو الحال بالنسبة إلى كثير من المتكلمين المسلمين. فهو يستخدم فى كتابه الكبير (الفصل، فى الملل والنحل والأهواء) – إذا جاز التعبير – أرسطو – المنطقى ليدحض به أرسطو الميتافيزيقى.

ومع ذلك فإن كلاً من الأشعرى والغزالى والرازى أفضل من طبق المنطق الأرسطى على المناقشات الكلامية فى الإسلام.

ويعتبر ابن خلدون، دون شك، أول من أكد تأثير أرسطو على علم الكلام الإسلامى، وهو يلاحظ بحق أن المتكلمين الأوائل لم يستطيعوا أن يستفيدوا من منهج البحث الأرسطى فى أدلتهم، وأن إمام الحرمين، على حد قوله، هو أول من أدخل هذا المنهج فى علوم العقائد.

ويمسك ماكدونالد بهذا الفرض، ليعيد تناوله فى مقالته الكبيرة بدائرة المعارف الإسلامية. ومع الأسف فإن معلوماتنا قليلة عن إمام الحرمين، فهو أستاذ الغزالى، الذى ربما تمكن من الإسهام فى تطوير المنهج الجدلى وتطبيقه على البحوث الكلامية، لكن ما لدينا كاف لإظهار أن الأشعرى هو الرائد الحقيقى لهذا المنهج.

الدين، فى الوقت نفسه، عقيدة وعمل، اعتقاد وشعائر، وبالعمل يحافظ على الاعتقاد. وبالشعائر يتغذى الشعور الدينى. ويقوم الإسلام على خمسة «أركان» أولها: وهو الأكثر أهمية «شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسوله» والأربعة الأخرى عبارة عن شعائر. ولا تتوقف تعاليم الإسلام على إقامة الشعائر الدينية، بل إنه يأخذ أيضًا فى تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية، وفى تكوين عناصر القانون المدنى والتجارى، والقانون العام والجنائى، وهكذا يعتبر الإسلام عقيدة وشريعة: مذهبًا كلاميًّا وفقهيًّا.

سبق أن بينا أن القرآن والحديث هما المصدران الأساسيان للفقه الإسلامى، وعلى أيه حال، فعندما زادت ضرورات التطور الاجتماعى، اقتضى الأمر الالتجاء إلى مصادر أخرى للتشريع. فمنذ وقت مبكر جدًّا، برزت أهمية العقل (الرأى) فى المسائل التى لم تتعرض لها النصوص المقدسة، ثم عقب وفاة الرسول ﷺ مباشرة، أثيرت مشكلة أساسية، هى اختيار رئيس اجتماعى، وتعيين خليفة للرسول ﷺ. وعلى الرغم من أن الشيعة أوغلوا فى إقامة مذهب مجرد من القرآن والحديث حول هذه المسألة، فقد حسمها المسلمون بمجرد رأى جماعى. ففى اجتماع عام، انتخبوا الخليفة الأول، وتداركوا الخطر الذى هدد المجتمع. ويعتبر هذا الحدث التاريخى، فى الأصل، المصدر الثالث للفقه، وهو (الإجماع). وسوف يتزايد فيه، مع مرور الوقت، دور (الرأى) الشخصى أو الجماعى، فى التشريع الإسلامى. فعندما كانت تثار، فى النظام المدنى أو الجنائى، مسألة، دون أن يكون لها سابقة فى النصوص القرآنية والأحاديث، تحمل على حكم، إما حسب رأى شخص واحد، أو رأى مشترك لجماعة.

ومن الواضح أن المسلمين كلهم لم يوافقوا على هذه الوسيلة التشريعية. فأهل الحديث يتوقفون عند المصادر المأثورة، ويحاولون بكل قوة أن يجدوا فيها حلولاً لكل المشكلات المثارة، وغيرهم على العكس، عندما يجدون أنفسهم فى مواجهة الحوادث الجديدة التى لم يرد بصددها شىء فى القرآن والحديث، يحكمون عليها حسب رأيهم الخاص، وبالطبع على طريقة الفقهاء السابقين، ولهذا السبب أطلق عليهم (أهل الرأى). ويؤكد هؤلاء، فى الحقيقة، على أن التشريع يجب أن يستجيب دائمًا إلى حاجات المجتمع الذى يطبق عليه، ومن هنا جاء الاتجاهان المعروفان: اتجاه المأثور، والاتجاه الحر، اللذان سيطرا على تكوين

الفقه الإسلامى منذ القرن الأول الهجرى، وكانت الحجاز (مكة والمدينة) هى مركز الاتجاه الأول، بينما نما الثانى وتضخم فى العراق، وخاصة فى (البصرة والكوفة)، والواقع أن هذا توزيع طبيعى تمامًا ومعقول، يتلاءم مع الظروف التاريخية لكلا البلدين، فقد تمسك سكان مكة والمدينة، حيث عاش الرسولﷺ، بالتقاليد الموروثة فى القرآن والسنة، وعلى العكس، بحث الفرس، الذين لم تكن لديهم معلومات كافية عن هذا التراث، عن وسائل أخرى، فضلاً عن أنهم بحضارتهم التى كانت أكثر تعقيدًا، قد التقوا بحالات فقهية لم يعرفها العرب.

أسهم عدد كبير من الصحابة والتابعين فى تكوين مذهب مدرسة الحجاز، وقد قاد مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩هـ) بصفة خاصة هذا الاتجاه، منذ القرن الثانى الهجرى. ولد مالك ونشأ فى المدينة، وهو محدث كبير، وراوٍ موثوق فيه، شارك فى (السلسلة الذهبية) للأحاديث النبوية، ويعتبر (موطأه) واحدًا من أقدم وأوثق المصادر فى الحديث. وهكذا يقيم مالك، بعد أن يتشرب من هذه المصادر، مذهبًا فقهيًا يعتمد أساسًا على الحديث. وبالنسبة إليه، تحمل معاملات وعادات أهل المدينة أنفسهم قيمة دينية خاصة، ويمكن بالتالى أن تعتبر عناصر من التراث نفسه، ومع ذلك فهو يحتفظ فى مذهبه بمكان للرأى والعقل الإنسانى فى تكوين الفقه.

لكن المذهب العقلى تطور، بصفة خاصة، فى مدرسة العراق، وهو يعود كذلك إلى الصحابة الأول، وخاصة إلى عمر بن الخطاب، وقد نشره فى العراق فارسى حكيم، هو أبو حنيفة (٨٠ - ١٥٠هـ) منشئ المذهب الثانى فى الفقه الإسلامى، والمعلومات قليلة جدًا عن حياة ومؤلفات هذا الفقيه الكبير، الذى لم يترك أى مؤلف فى الفقه، ويظل مؤلفه الكلامى الوحيد (الفقه الأكبر) الذى وصل إلينا، مشكوكًا فيه إلى حد كبير، ونحن لا نعتقد أنه أنشأ مذهبًا فقهيًا، بالمعنى الواضح للكلمة، وإنما بالأحرى، أوعز suggerer بمنهج أكمله تلاميذه وجوَّدوه. فلدى أبى حنيفة، يتحول الرأى البسيط للصحابة الأوائل فى حدث ما إلى برهان بالقياس، ويطبق على حدث جديد، إذا أمكن إقامة علاقة وشبه بينهما، وقد أكثر فقهاء الأحناف من تفريغ أمثال هذه الحالات ووضع الفروض الشديدة الاستحالة، والتى طبقوا عليها منهجهم، وهكذا اندفع مبحث الرأى الإنسانى إلى النهاية، ولم يعد الفقه دراسة اجتماعية تعتمد على الحوادث، وخاصة الحوادث الواقعية.

ولتجنب هذ الخطر، بدأ فقيه ثالث فى اتخاذ موقف وسط، وهو الشافعى (١٥٠ – ٢٠٤هـ) المنشئ الحقيقى لعلم أصول الفقه الإسلامى. كان الشافعى تلميذًا لمالك، ومعاصرًا لمحمد بن الحسن، أكبر تلاميذ أبى حنيفة، الذى جرت بينه وبين الشافعى مناقشات كثيرة. يجمع الشافعى بين الحديث والعقل، وهو يبيح الاستدلال بالقياس كمنهج فى التشريع، لكن بشرط أن يكون محكومًا بقواعد محددة، ولهذا جهد الشافعى فى تحديد الوسائل التى يستطيع بها العقل أن يقوم بدوره فى العلوم الفقهية.

ولم يوافق أحمد بن حنبل (١٦٤– ٢٤١هـ) على هذا الحل، فتحول أساسًا إلى الحديث، واضعًا العقل والرأى جانبًا. وبه تنتهى سلسلة الأئمة الأربعة فى الفقه الإسلامى، تلك الشخصيات الأربع الكبيرة التى كونت أربعة أنظمة فى الفقه، مازالت، حتى يومنا هذا، تتقاسم البلاد السُّنِّية فى العالم الإسلامى. ونحن ندع جانبًا الفقه الشيعى الذى كان له، هو الآخر، أساتذته ومذاهبه، وقد حاول مفكرون آخرون تكوين مذاهب فقهية أخرى، لكنها كانت قصيرة الحياة، أو قليلة الأهمية، ومن هؤلاء يمكن الاستشهاد بداود الظاهرى (القرن الثالث الهجرى) الذى خصص له جولدزيهر دراسة وافية، والذى كان فى بدايته تلميذًا مقربًا من الشافعى، وانتهى بأن طرح القياس الشافعى – الحنفى، ولم يقبل كمصدر للفقه، سوى تعاليم القرآن والحديث، ويعتبر ابن حزم أشهر أتباعه المتحمسين، الذين دافعوا عنه بقوة وشراسة. ويتقارب المذهب الوهابى الحديث (القرن الثامن عشر الميلادى) الذى يعد ممثلوه هم الحكام السياسيين للحجاز حاليًا، مع المذهب الظاهرى كثيرًا.

وباختصار، فإن الفقهاء المسلمين يقتسمون فيما بينهم اتجاهات متعارضة: المذهب التقليدى (المأثور) والمذهب الحر (الرأى)، وهم تارة يتجهون إلى هذا أو ذاك، وتارة يبحثون، بأية طريقة كانت، عن التوفيق بينهما.

وقد دخلت فى تكوين الفقة الإسلامى عناصر مختلفة، وتركت فيه كلٌّ من اليهودية والمسيحية عدة بصمات، ويؤكد جولدزيهر، وسانتيللانا، ونيللينو أن الفقه الرومانى عن طريق مؤسساته فى سوريا ومصر، أو الفقه اليهودى، قد أثرا على الفقه الإسلامى، لكن هذا فرض لم يسلم به، على إطلاقه، باحثون آخرون. ويخرج عن قصدنا – هنا – فحص هذه الأحداث المختلفة، وتقييم أهميتها.

إننا نريد فقط أن نسترعى الانتباه إلى عامل آخر، لم يوضح حتى الآن، ويبدو لنا أنه قامَ بدور هام فى الدراسات الفقهية فى الإسلام، وهو : المنهج الأرسطى.

فى علم الكلام الإسلامى، لم يستطع أرسطو أن يؤثر فى المسائل الرئيسية العميقة؛ لأن مجرد هرطقته كانت كافية لأن ترفض، وظل أرسطو أقل تأثيرًا من أفلاطون فى مجال التشريع، وانحصر فى كونه صاحب فلسفة الأخلاق العملية، أما فى الفقه الإسلامى فقد مارس تأثيره من الناحية المنهجية الخالصة.

فكيف كان هذا التأثير؟

وإلى أى عصر يرجع؟

يعتقد الأستاذ أحمد أمين أن المقتطفات الصغيرة، التى ترجمت من المنطق الأرسطى فى عصر مبكر جدًا، فى سوريا – ونحن نضيف: وفى فارس – سوف تؤثر على الطريقة التى أثارت به المدرسة العراقية المسائل الفقهية (تفريع المسائل). ويحتوى هذا الفرض على جانب من الحقيقة، وهو يرجع بالأولى إلى تفسير آخر أكثر شمولاً، فإنه من المؤكد أن العراقيين كانوا نسبيًا أوسع ثقافة وأكثر دربة على الدراسات العقلية من الحجازيين، وقد سمحت لهم هذه الثقافة، دون شك، بتعداد الفروض، وتقليب المسائل على مختلف جوانبها، وقد كونت الأجزاء التى عرفوها من الأورجانون (منطق أرسطو) جزءًا من تلك الثقافة، ولكنهم كانوا يمتلكون، من جانبهم، معرفة عامة، وبالتالى لا يمكن الحديث هنا عن تأثير منهجى، حقيقى ومباشر لأرسطو على الفقه الإسلامى.

وبالإضافة إلى ذلك، سوف يكون من الخطأ أن نرى فى الاستدلال بالقياس، فى شكله البدائى، عنصرًا أرسطيًا؛ لأن هذا الاستدلال ليس شيئًا آخر سوى الاستدلال بالمثل، ومن المعروف أن الاستدلال بالمثل، مثل التعريف بالمثل، يعتبر إحدى العمليات النفسية الأكثر بساطة وعفوية. يقول ريبو Ribot : «إنه الأداة الرئيسية المنطقية عند الطفل والإنسان البدائى»، ومن قبل، ابتكر عمر بن الخطاب، الذى لم يطلع على أى مؤلف أرسطى، أحكامًا فى حالة انعدام المصادر المأثورة، وبت فى مسائل متنازع فيها تبعًا (لأشباهها ونظائرها) فى حوادث سبق معرفتها.

فهذا استدلال قياسى فى شكله الطبيعى جدًا، وهو الاستدلال الذى أخذه أبو حنيفة وكون منه منهجًا تشريعيًا غاية فى الخصوبة. فهل طبق قواعد خاصة؟ وهل حدد منها طريقة للعمل؟ لم يذكر شىء فى هذا الصدد.

وفى رأينا، يجب البحث عند الشافعى عن البصمات الأولى لتأثير أرسطو على الفقه الإسلامى، فقد بدأ هذا الإمام أعماله الفقهية فى بداية القرن التاسع الميلادى، حيث كانت الترجمات العربية متطورة، وبصفة خاصة، الأورجانون، الذى كان قد ترجم منه، على الأقل، جزء كبير، ويقدم لنا ذلك المؤلف المنهجى نموذجًا جيدًا للعلوم الناشئة فى الإسلام، فعندما رأى تعقد الدراسات الفقهية، والاختلافات التى غلبت عليها، أراد أن يضع لها قواعد محددة، ومنهجًا خاصًا. وهكذا وضع علم أصول الفقه، ذلك العلم الذى يعتبر بالنسبة للفقه مثل المنطق بالنسبة للفلسفة. وإذا كان أرسطو هو منشئ منهج البحث المشترك بين كل الأبحاث النظرية فإن الشافعى هو منشئ منهج البحث الفقهى فى الإسلام. وهكذا انتقلت فكرة المنهج، المشار إليها والمطبقة عند الفيلسوف اليونانى، إلى الفقيه العربى. وفى مؤلف مختصر جدًا، لكنه شديد الوضوح، يدرس الشافعى المصادر المختلفة للفقه الإسلامى، ومن هذه الدراسة ينبغى الإشارة إلى ثلاث نقاط:

الأولى: أن الشافعى مفسر جيد، يدرس القرآن والحديث من وجهة نظر دلالتهما، ولذلك يقتصر على مسألة الألفاظ العامة والخاصة. و نحن لا نذهب إلى القول بأن هذه المسألة تحمل طابعًا منطقيًا مسبقًا، ومع ذلك فقد طورها الفقهاء اللاحقون تحت تأثير أرسطى كامل.

الثانية: يفرق الشافعى بين نوعين من القياس، الأول يعتمد على قاعدة مشار إليها ضمنًا فى النصوص المقدسة، وهى الخاصة بالقياس الذى يحمل معه علته، والذى لا يعتبر بالتالى موضعًا للبس. وقد دعا هذا الاستدلال إلى التفكير فى السببية ودورها فى القياس الأرسطى، وسوف نرى، بعد قليل، هذا المفهوم فى شكل أكثر وضوحًا. أما النوع الثانى من القياس، فيقوم على علاقة نقيمها بين حالتين خاصتين.

الثالثة: يلاحظ الشافعى بحق أن القياس لا يقدم يقينًا ضروريًا، ومع ذلك فإن هذا لا يمنعه من أن يكون أحد أسس العلوم الفقهية؛ لأن هذه العلوم لا تتطلب اليقين المطلق، فيمكنها أن تقوم على الاحتمالات، وقد قال الرسول ﷺ: «إن الحاكم إذا اجتهد فأصاب، فله أجران، فإن أخطأ فله أجر». وهنا يذهب

الشافعى، مرة ثالثة، مع أرسطو، فى اعتبار أن الاستدلال بالقياس يظل ذا طابع احتمالى.

على الرغم من هذه الملاحظات، تجب الإشارة إلى أن لغة الشافعى لا تسمح بإقامة علاقة وثيقة بينه وبين أرسطو، وما أشرنا إليه من نقاط يمكن أن يكون مجرد اتفاقات. لكن من المؤكد أنها كانت هى«الباب الموارب» الذى أدخل منه المؤلفون اللاحقون المنطق الأرسطى فى علم أصول الفقه. والواقع أن كلا من فقهاء الأحناف والشافعية قد ساهم باقتدار فى هذا التمهيد. ثم يأتى الغزالى، بصفة خاصة، ليكمل فى الفقه المنهج الشافعى، كما أكمل فى علم الكلام الجدل الأشعرى. كان الغزالى منطقيًا وفقيهًا، استخدم فنه التعليمى فى تكوين علم الفقه، وقد أشرق لديه مفهوم المنهج الفقهى، الذى كان خافتًا عند الشافعى، وسوف يغترف هذا المنهج من المنطق، بما أن الفقه لا يخرج عن كونه أحد العلوم النظرية. ولكى يقنعنا الغزالى بذلك، يحاول أن يشرح القواعد المنطقية بالأمثلة الفقهية، فى رسالتيه الكبيرتين عن المنطق (المعيار، والمحك)، وهو مهتم بأن يبين بوضوح بساطة المنهج الذى يوجد فى كل من المنطق والفقه، ويعتبر كتابه (المستصفى) – وهو أحد الكتب الرئيسية فى علم أصول الفقه– المنطق كمقدمة وأساس لمختلف المسائل الفقهية.

وعلى أيدى المعتزلة، تأخذ نظرية القياس، بمعناها الفقهى، شكلها الكامل، وترتبط فى الظاهر بالقياس الأرسطى، وتبعًا للغزالى، يعتبر كل من قياس الفقهاء وقياس الفلاسفة ذا أساس مشترك، فيذكر الغزالى أن الأول يتكون – إيجابًا أو سلبًا – من وصف حكم حالة محددة على أخرى محددة بواسطة علاقة بين الاثنين، فهو يحتوى إذن على أربعة عناصر: طرفان، وعلاقة مشتركة، وحكم. ومن البدهى أن هذه العناصر تطابق الأجزاء المختلفة للقياس، فالعلاقة المشتركة بصفة خاصة هى ما يقابل الحد الأوسط فى القياس، ودورها فى الاستدلال الفقهى أساسى، وبفضلها يمكن تطبيق حكم أحد الطرفين على الآخر، وتعبر هذه العلاقة إما عن علة حقيقية أو مجرد علة بسيطة، ومن هنا جاء تقسيم القياس الفقهى المسبب (قياس علة) وفى القياس (قياس شبه). ويعود هذا التقسيم إلى تفرقة الشافعى التى سقناها فيما سبق. ومع ذلك فإن الغزالى يطورها بإضافة بعض العناصر الفلسفية. إن الاستدلال السببى هو ما تكون فيه

العلاقة المشتركة علة الحكم؛ فالخمر محرمة، لأنها مسكرة، وبما أن «البيرة» كذلك مسكرة، فهى إذن محرمة، والأمر على العكس فى الاستدلال القياسى، حيث يتم الانتقال من طرف إلى آخر بواسطة مجرد شبه بينهما. فمثلاً: الربا يمكن أن يوجد فى إعارة التمر والقمح، اللذين هما من المواد الغذائية، وبما أن الأرز مادة غذائية، فهو أيضًا قابل لأن يوجد فيه الربا.

وفى الواقع، يعتبر هذان النوعان من الاستدلال قياسين؛ لأنهما يتكونان من الانتقال من حالة خاصة إلى حالة أخرى خاصة بواسطة علاقة ما. والفرق الوحيد بينهما هو أن الأول يقوم على تشابه بين الدافع والعلة. بينما يبدأ الثانى من مجرد شبه، أيًا كان، ومن هذا يتضح سمو أحدهما على الآخر، ومن البدهى أن الاستدلال المصحوب بعلته وسببه يعد أكثر حسمًا وإقناعًا.

ويمكن لهذه العلة وذلك السبب أن يتميزا بطابع موروث، فالله تعالى عندما يحرم شيئًا يذكر أحيانًا سبب هذا التحريم. وفى تلك الحالة تكون مهمة الفقهاء سهلة جدًا، فما عليهم إلا أن يطابقوا على تلك العلة المذكورة، فإذا لم تكن واضحة، وجب البحث عنها فى مختلف تفسيرات القرآن والحديث، أو بتحليل الأحداث التى تنطبق عليها. وعن طريق التحليل والاستقراء، يمكن اكتشاف العلة فى كل تشريع، فيبحث مثلاً: هل الخمر محرمة لأنها غالية الثمن؟ أو لأنها مضرة بالصحة؟ أو لأنها مسكرة؟ وبفحص هذه الأسباب، يتضح أن الأخير يعود إلى الأولين، ويمكن للاستقراء أن يساعدنا فى تكوين حكم من واقعة معينة، فمثلاً: هل تعتبر صلاة الوتر واجبة أو سنة؟ إننا نعلم فحسب أنها أديت على الدابة، فى أثناء السفر، ونعلم بالاستقراء أن أية صلاة واجبة لا يمكن أن تؤدى على هذا النحو. وإذن فصلاة الوتر ليست واجبة. ومع ذلك، فإن هذه الأبحاث الصعبة، وأغلبها عبارة عن استدلالات فقهية، تقوم ببساطة - كما يلاحظ الغزالى - على نوع من القياس. وسواء كان شبهيًا أو استدلاليًا، فإن القياس الفقهى لا ينهض دليلاً مؤكدًا. ويعترف الغزالى، مع الفلاسفة، بأن القياس نفسه أعلى، لكنه قليل الأهمية فى علم الكلام، حيث يتطلب اليقين المطلق، أما بالنسبة إلى الفقه، فإن الأمر يكتفى بالاحتمال، وما يبدو أنه الحق.

وهكذا نرى أن قياس الفقهاء المسلمين، مثل قياس أرسطو، يبحث عن ماهية الأشياء وعلتها. وحينئذ فإن مفهوم العلة الذى يلعب دورًا كبيرًا فى الميتافيزيقا

والطبيعة والمنطق الأرسطى، يدخل فى الفقه الإسلامى، وقد حدث هذا لتسهيل المهمة التشريعية التى تسمح باستدلال قائم على القياس. كذلك يدعو الفقهاء المسلمون إلى التقسيم والاستقراء اللذين يعتبران طرقًا منطقية. وليس هذا فحسب فبعد أن شرحوا قياسهم، قاموا باختباره اختبارًا نقديًّا، واشترطوا العلاقة المشتركة بين الطرفين حقيقة، وإذا ما كانت العلة المقترحة قابلة للتفسير... إلخ. ويشبه هذا الاختبار النقدى، إلى حد ما ، التحليل الذى قام به أرسطو. وأخيرًا يضع الفقهاء عدة قواعد خاصة بطبيعة القياس ووظيفته حاكت قواعد الخطابة (الطوبيقا) والسفسطة.

وهكذا استطاع أرسطو أن يتغلغل بمنطقه فى قلب العلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام. ولم يكن لدى المذهب السنى، فى الشرق كما فى الغرب، ما ينقد به الأورجانون، وإنما على العكس، استخدمه لكى يدافع به عن نفسه، ويدعم سلطته فى الاستدلال والشرح.

يقول رينان: «إن الإسلام بعجزه عن أن يسمح أو يقبل أى عنصر من الحياة المدنية والاجتماعية، نزع من أرضه كل بذرة للثقافة العقلية» ويتحدث تلميذه جوتييه بنفس الطريقة، فيؤكد أن «العقيدة الإسلامية أقل قابلية من أى دين آخر لمبادرات العقل الإنسانى» ولا شىء أكثر خطأ من ذلك، فقد رأينا العقل يدخل مجال العقائد، مثلما دخل المجال الفقهى فى الإسلام، بل إن العقل يتفوق فى هذا المجال الأخير لتكوين القياس والاستدلال بالشبه، وفى المجال الأول لتكوين الأدلة البرهانية. ويحق القول بأن العالم الإسلامى قد احتوى على تقليديين وأحرار، محافظين ومجددين، لكن هذه العناصر المتعارضة تعتبر ضرورية لكل مجتمع فى كل عصور التاريخ.

■ قائمة المصادر والمراجع

نكتفى فى القائمة التالية بأهم المصادر والمراجع، مرتبة أبجديًا تبعًا لأسماء المؤلفين، وشهرتهم المتعارف عليها فى الأوساط العلمية. - أى أننا لن نتبع «التقليد المأخوذ عن الغرب»، الذى يعرف الشخص باسم عائلته، وهو دائمًا الاسم الأخير، لأن هذا التقليد لا يتمشى تمامًا مع عدد كبير جدًا من الأسماء العربية. فمثلا (طه حسين) لا يمكن أن نضعه تحت (حسين)، ولا (أحمد أمين) تحت (أمين)، ولا (زكى نجيب محمود) تحت (محمود).. وهكذا.. لكننا سنلتزم فى الترتيب عدم اعتبار: (ال ، أب، ابن).

أولاً : المراجع العربية:

إبراهيم سلامة (د.):

- بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، ط ثانية ، القاهرة ١٩٥٢.

إبراهيم مدكور (د.) بالاشتراك مع يوسف كرم:

- دروس فى تاريخ الفلسفة، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٩٤٨.
- فى الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، جـ ١ ، ط ثالثة، جـ ٢، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣.

أحمد أمين:

- فجر الإسلام ١٩٨٢.
- ضحى الإسلام (٣ أجزاء) ٨٤، ٧٩، ١٩٧٨ .
- ظهر الإسلام (٤ أجزاء) ٧٨، ٨٢، ٨٢، ١٩٨٢.

وكلها منشورة فى دار النهضة المصرية، القاهرة.

إخوان الصفا:

- الرسائل (٤ أجزاء)، نشر الزنجانى، القاهرة ١٩٨٢.
- الرسالة الجامعة ، ط بيروت، ، تحقيق عارف تامر.

ابن أبى أصيبعة:

- عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، بيروت، ١٩٦٥.

أغروس (روبرت) بالاشتراك مع ستانسير (جورج):

- العلم فى منظوره الجديد، ترجمة د. كمال خلايلى، الكتاب رقم (١٣٤) سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

الدوميلى:

– العلم عند العرب، وأثره فى تطور العلم العالمى، ترجمة عبد الحليم النجار، د. محمد يوسف موسى، دار القلم، القاهرة ١٩٦٢.

بدوى (د. عبدالرحمن):

– التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٠.

– دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى ، بيروت ١٩٦٥.

– مناهج البحث العلمى، القاهرة ١٩٦٣.

برنال (جون ديزموند):

– العلم فى التاريخ (٤ أجزاء) مترجمون مختلفون، بيروت ١٩٨١، ١٩٨٢. وفى الجزء الأول قسم عن العلم الإسلامى.

بيفردج:

– فن البحث العلمى، ترجمة زكريا فهمى، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٣.

تارسكى (ألفرد):

– مقدمة للمنطق ولمنهج البحث فى العلوم الاستدلالية، ترجمة د. عزمى إسلام، الهيئة المصرية العامة للنشر، القاهرة ١٩٧٠.

التيجانى الماحى (د.) :

– مقدمة فى تاريخ الطب العربى، مطبعة مصر، القاهرة ١٩٥٩.

ابن تيمية:

– الرد على المنطقيين، ط. ثانية، لاهور– باكستان ١٩٧٦.

– رسالة القياس، (ضمن: مجموعة الرسائل الكبرى)، القاهرة ١٣٢٩هـ.

– نقض المنطق، نشر الشيخ حامد الفقى، القاهرة د. ت.

جابر بن حيان:

– مختارات من رسائله، تحقيق بول كرواس، القاهرة ١٣٥٤هـ.

– سلسلة أعلام العرب (٦) ، القاهرة ١٩٦١.

جلال محمد موسى (د .):

– منهج البحث العلمى عند العرب، دار الكتاب اللبنانى، بيروت ١٩٧٢.

ابن جلجل:

– طبقات الأطباء والحكماء، القاهرة ١٩٦٥.

حاجي خليفة:
- كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، ط. بولاق، القاهرة، ١٢٧٤هـ.

حامد طاهر (د .):
- الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، مكتبة الثقافة العربية، القاهرة ١٩٩٣.
- الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ٢٠٠٥.

ابن حزم:
- التقريب لحد المنطق، تحقيق د. إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٥٩.
- الفصل فى الملل والأهواء والنحل.

حسن عثمان (د .):
- منهج البحث التاريخى، ط . ثالثة، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٠.

الخوارزمى:
- كتاب الجبر والمقابلة، تقديم د. على مصطفى مشرفة، ود. محمد مرسى أحمد، القاهرة ١٩٣٩.

ديكارت:
- مقال فى المنهج، تقديم وترجمة محمود الخضيرى، القاهرة ١٩٣٣.
- مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٠.

ديكنسون (جون):
- العلم والمشتغلون بالبحث العلمى فى المجتمع الحديث، ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو، الكتاب رقم (١١٢)، سلسلة عالم المعرفة – الكويت.

راندال (جون هرمان):
- تكوين العقل الحديث، جـ١، ترجمة د. جورج طعمة، دار الثقافة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، بيروت ١٩٥٨.

رايشنباخ (هانز) :
- نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار الكاتب العربى، القاهرة ١٩٦٧.

رسل (برتراند):
- تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثانى، ترجمة د. زكى نجيب محمود، القاهرة ١٩٥٦. الكتاب الثالث، ترجمة د. محمد الشنيطى، القاهرة ١٩٦١م.

روزنتال (فرانز):
- مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى، ترجمة أنيس فريحة، دار الثقافة، بيروت ١٩٦١.

ريكمان:
- منهج جديد للدراسات الإنسانية، ترجمة د. على عبد المعطى، ومحمد على محمد، بيروت ١٩٧٩.

زكى نجيب محمود (د .):
- المنطق الوضعى، جـ١ ، ط. رابعة، القاهرة ١٩٦٥.
- نحو فلسفة علمية، القاهرة ١٩٧٠.

زيدان (د. محمود فهمى):
- الاستقراء والمنهج العلمى، مكتبة الجامعة العربية - بيروت ١٩٦٦.

سارتون (جورج) وآخرون:
- حضارة عصر النهضة، ترجمة د. عبدالرحمن تركى، مؤسسة فرانكلين، القاهرة، نيويورك ١٩٦١.

سامى خلف حمارنه (د .):
- دليل الباحثين فى تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين، حلب - سورية ١٩٧٩.

ستانسيو:
- انظر : أغروس (روبرت).

صالح (د. عبد المحسن):
- التنبؤ العلمى ومستقبل الإنسان، الكتاب رقم (٤٨) سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

صبحى (د. أحمد محمود):
- فى فلسفة التاريخ (وهو يحتوى على فصل هام حول أصول علم الحديث الإسلامى وأصول التاريخ)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية ١٩٧٥.

صبرة (د. عبد الحميد):
- تطور نظريات الضوء منذ ابن الهيثم حتى الوقت الحاضر (بحث فى الدورة الرابعة للاتحاد العلمى المصرى) القاهرة ١٩٦٠.

طاش كبرى زاده:
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق كامل بكرى وعبد الوهاب أبو النور، القاهرة ١٩٦٨.

طوقان (قدرى حافظ):

– تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك، القاهرة ١٩٦٣.

– العلوم عند العرب، القاهرة ١٩٥٦.

الطويل (د. توفيق)

– أسس الفلسفة ، ط. ثالثة، القاهرة ١٩٥٨.

– قصة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة ١٩٥٨.

– جون ستيوارت مل، سلسلة نوابغ الفكر الغربى – دار المعارف د.ت.

عثمان أمين (د .):

– ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة – القاهرة ١٩٦٤.

عثمان موافى (د .):

– منهج النقد التاريخى عند المسلمين والنقد الأدبى، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية د. ت.

العراقى (د. عاطف) :

– المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠.

عزمى إسلام (د .):

– أسس المنطق الرمزى، ط. ثانية القاهرة ١٩٧٨.

– دراسات فى المنطق، مع نصوص مختارة، منشورات جامعة الكويت ١٩٨٥.

على عبد المعطى محمد (د .) :

– المنطق ومناهج البحث العلمى، فى العلوم الرياضية والطبيعية، دار الجامعات المصرية، القاهرة ١٩٧٧.

فؤاد زكريا (د .):

– التفكير العلمى، الكتاب رقم (٣) سلسلة أعلام المعرفة، الكويت.

قاسم (د. محمود):

– المنطق الحديث ومناهج البحث، ط. خامسة، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٧.

قنواتى (الأب جورج):

– تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والوسيط، القاهرة ١٩٥٩.

قيس هادى أحمد (د .):

– نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، مطبعة المعارف، بغداد ١٩٨٠.

كلود برنار:

– مدخل إلى دراسة الطب التجريبى، ترجمة د. يوسف مراد، وحمد الله سلطان، المطبعة الأميرية، بولاق – القاهرة ١٩٤٤.

كونانت (جيمس):

– مواقف حاسمة فى تاريخ العلم، ترجمة أحمد زكى، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٣.

ليكليرك (رينيه):

– المنهج التجريبى: تاريخه ومستقبله، ترجمة د. حامد طاهر، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٠.

ماهر عبد القادر محمد على (د .):

– المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥.

مرحبا (د. محمد عبدالرحمن):

– المرجع فى تاريخ العلوم عند العرب، دار الفيحاء، بيروت ١٩٧٨.

مصطفى نظيف:

– نهضتنا العلمية فى مرحلتها الأخيرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٠.

منتصر (د. عبد الحليم):

– تاريخ العلم، ودور العلماء العرب فى تقدمه، ط. رابعة، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١.

النشار (د. على سامى):

– مناهج البحث لدى مفكرى الإسلام، ط. ثالثة، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٤.

– المنطق الصورى: دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦.

يوسف كرم:

– تاريخ الفلسفة اليونانية، ط. ثانية ، القاهرة ١٩٤٦.

– تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصور الوسطى، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٧.

– تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢.

– دروس فى تاريخ الفلسفة (بالاشتراك مع د. إبراهيم مدكور).

ثانيا: المراجع الأجنبية:

Bacon, F.

-Novum Organum trad, fran, par Riaux. Paris 1843.

Bain, A.

-Logique inductive et deductive. Paris 1875.

Bachelard, G.

- Le nouvel esprit scientifique. Paris 1937.

Beneze

- La Methode experimentale. Paris 1954.

Boirel, R.

- L'invention. Paris 1955.

Blanche

- Introduction a la logique contemporaine. Paris 1957.

Cesari

- La logique et la science. Paris 1955.

Croiset (M.),

- La civilisation de la Grece antique. Paris 1906.

Decharme,

- Mythologie greque, 2e ed. Paris 1886.

Dorolle, M.

- Les problemes de l'induction. Paris 1926.

Foucart (P.),

- Le culte des heros chez les Grece. Paris 1918.

Gilson, E.

- La philoslphie au moyen age. 2 vol. Paris 1946.

Hamalin, o.

- Le systeme d'Aristote. Paris 1920.

Kotarbinski, T.

- Lecons sur l'histoire de la logique. Paris 1964.

Lachelier

- Du Fondement de l'induction. Paris 1896.

Lavelle

- Maunel de le Methodologie. Paris 1962.

Lalande, A.

- Les theories de l'induction e'experimentation. Paris 1934

- Vocabulaire technique et critique de la philosophie 5e ed. Paris 1947.
Madkour, I,
- L'organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traduction, son etude et ses applications 2 e ed 0, Paris 1969.
Morot-sir
- La pensee negative, Paris 1947.
Meynard,
- Logique et philosophie des sciences, Paris 1958.
Moles, A.
- La creation scientigique, Geneve 1957.
Popincare, H.
- La Valeur de la science, Paris 1905.
Roure, M. L.
- Logique et Metologique, Lyon- Paris 1957.
Rougier
- La structure des theories deductives, Paris 1921.
Salomon Reinach,
- Cultes, mythes et religion, 3 vol. Paris 1908 - 1910.
Ullmo
- La pensee scientifique moderne, Paris 1958.
Virieux, Reumond, A.
- La logique formelle. Paris 1962.
- L'epistemologie. Paris 1966.

■ محتويات الكتاب

مقدمة ٥

القسم الأول: التنظير ١١

* علم المنهج وموقفنا منه ١٣

* منطق أرسطو ٢٠

النشأة التاريخية لمنطق أرسطو ٢٠

بناء منطق أرسطو ٢٤

مبحث التصور: ٢٥

المفهوم والماصدقات ٢٥

الكليات الخمس ٢٥

المقولات العشر ٢٦

التعريف ٢٧

التقسيم ٢٧

مبحث التصديق ٢٨

القضايا ٢٨

مبحث الاستدلال ٢٩

نقد منطق أرسطو: ٣٠

إيجابياته ٣٠

سلبياته ٣١

* نشأة المنهج الحديث: ٣٢

التطور التاريخي ومعالمه ٣٢

فرنسيس بيكون ٣٧

رينيه ديكارت ٤٠

قواعد المنهج عند ديكارت ٤٢

خصائص المنهج الحديث ٤٥

مراحل المنهج الحديث ٤٩

مرحلة البحث ٤٩

الملاحظة ٤٩
التجربة ٥٠
مرحلة الكشف ٥٢
تطور مفهوم الفرض ٥٣
أنواع الفروض ٥٤
شروط الفرض العلمى ٥٦
مرحلة البرهان ٥٧
طريقة الاتفاق ٥٧
طريقة الاختلاف ٥٨
طريقة التغير النسبى ٥٩
طريقة البواقى ٦٠
* **الروح العلمية ودورها فى البحث العلمى:** ٦٢
الموضوعية ٦٣
الصرامة ٦٣
القدرة النقدية ٦٤
التسليم بمعقولية الطبيعة ٦٤
طبيعة العمل فى فريق ٦٥
* **نظرية الاختراع، ودورها فى البحث العلمى:** ٦٧
الاختراع من الزاوية الاجتماعية ٦٩
الاختراع من الزاوية السيكلوجية ٧٢
الطريق إلى الاختراع ٧٥
نصائح لتنمية ملكة الاختراع ٧٨
القسم الثانى: التطبيق ٨٣
* **منهج النقد التاريخى عند ابن حزم** ٨٥
معالم المنهج لدى المسلمين ٨٧
منهج ابن حزم فى نقد التوراة ٩١
النقد الخارجى لنص التوراة ٩٢
النقد الداخلى لنص التوراة ٩٧
النتيجة ١١٠

* ثلاثة مناهج حديثة فى دراسة الفلسفة الإسلامية: ١١٢
المنهج عند مصطفى عبد الرازق ١١٥
المنهج عند محمد إقبال ١١٩
المنهج عند إبراهيم مدكور ١٢٤
نتائج المقارنة ١٣١
* المنهج العلمى فى دراسة الشعر والأدب عند إزرا باوند ١٣٧
* المنهج الفلسفى فى قراءة الأعمال الأدبية ١٥٠
– أسس المنهج الفلسفى فى قراءة الأعمال الأدبية ١٥٢
– تطبيق المنهج ١٥٣
– ملخص الرواية ١٥٤
– الذى ينطبع فى ذهن القارئ بعد الانتهاء من الرواية ١٥٥
– أهم الأفكار الفلسفية فى الرواية ١٥٦
– فكرة الحظ ١٥٦
– فكرة الشيخوخة والوحدة ١٥٨
– القيمة الفلسفية لرواية العجوز والبحر ١٦٠
* المناهج الحديثة فى دراسة الأساطير الإغريقية ١٦٣
الأساطير أمام العلم الحديث ١٦٥
المنهج اللغوى ١٦٦
المنهج الاجتماعى ١٦٧
المنهج المقارن ١٧٠
المنهج السيكلوجى ١٧٢
* منهج البحث فى الدراسات العليا (دليل عملى) ١٧٣
السنة التمهيدية ١٧٣
(دوافع الطلاب فى التوجه للدراسات العليا) ١٧٤
شروط طالب الدراسات العليا ١٧٥
متطلبات البحث فى الدراسات العربية والإسلامية ١٧٦
متطلبات البحث الأولية ١٧٧
معرفة (الكتب – المفاتيح) ١٧٧
لقاء أستاذ لأول مرة ١٧٨

مراسلة أستاذ للمشورة ١٧٩
كتابة المقال العلمى.. ١٧٩
عرض كتاب ١٨٠
تحديد غرض البحث ١٨٢
اختيار موضوع الرسالة.. ١٨٢
أنماط الدراسة ١٨٣
جمع المادة العلمية ١٨٤
بطاقات المادة العلمية.. ١٨٥
المصادر والمراجع ١٨٦
أهمية الترتيب التاريخى للمصادر ١٨٦
مستويات المراجع ١٨٧
تقسيم الرسالة العلمية ١٨٨
البناء الفنى للموضوع ١٨٩
الشكل الخارجى لكتابة الموضوع ١٩٠
لغة الرسالة العلمية ١٩٠
فواتح الفقرات ١٩١
الضمير المستخدم فى البحث.. ١٩١
استخدام النصوص المنقولة ١٩٢
أسماء الأعلام الواردة فى الرسالة ١٩٤
بالنسبة إلى الآراء المخالفة ١٩٤
ما يوضع فى الهوامش.. ١٩٥
قائمة المصادر والمراجع ١٩٦
الفهارس ١٩٧
المراجعة والتصحيح ١٩٨
مراجع فى مقدمات البحث ومناهجه ١٩٨
القسم الثالث: الأبحاث المترجمة.. ٢٠١
*** تطور المنهج التجريبى ومستقبله - رينيه ليكليرك ٢٠٣**
*** دور العناصر غير العقلية فى مجال البحث العلمى - لوى دى بروجلى..... ٢٠٩**
*** المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام - د. إبراهيم مدكور............ ٢١٦**
قائمة المصادر والمراجع.. ٢٣١

أحـــدث إصـــــدارات

الأستاذ الدكتور

حـامـد طـاهــر

- الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث.
- الخطاب الأخلاقى فى الحضارة الإسلامية (بين الماضى والحاضر).
- منهج البحث بين التنظير والتطبيق (مع دليل عملى لكتابة البحوث والرسائل العلمية).
- مستقبل الأدب الإسلامى (آفاق ونماذج).

منهج البحث

بين التنظير و التطبيق

هذا الكتاب

يرتبط تقدم العلم بعدة عوامل أهمها: المنهج. وليس المنهج سوى مجموعة خطوات متتالية تؤدى فى النهاية إلى هدف محدد. وقد ظل (منطق أرسطو) لمدة ألفى عام هو منهج البحث فى الغرب والشرق على السواء، ولم تتقدم به خطى العلم إلا قليلاً. أما الثورة العلمية الكبرى فقد بدأت مع اكتشاف المنهج العلمى الحديث، وتطبيقاته على مختلف العلوم.

يتناول هذا الكتاب قصة هذا المنهج: نشأة وتطورًا، مع وصف مبسط لخصائصه وعناصره ومراحله، أما من الناحية التطبيقية فيحتوى الكتاب على تطبيقات المنهج العلمى الحديث وعلى موضوعات محددة فى الفكر العربى والإسلامى، وكذلك على الأدب وبعض الأعمال الأدبية العالمية.

ويتميز هذا الكتاب باحتوائه على دليل عملى واضح الخطوات لكتابة البحوث والرسائل العلمية فى مختلف فروع العلوم الإنسانية: كيف يختار الباحث موضوع دراسته، ومتطلبات البحث الأولية، وطريقة جمع المادة العلمية، وأسلوب الكتابة العلمية الصحيحة، وعمل الفهارس، وترتيب المصادر والمراجع.

ويضم هذا الكتاب ثلاث دراسات مترجمة حول منهج البحث العلمى لبعض كبار الأساتذة والعلماء الحاصلين على جائزة نوبل فى العلوم.

الناشر

- أستاذ الفلسفة الإسلامية ومناهج البحث بكلية دار العلوم.
- نائب رئيس جامعة القاهرة.
- حصل على دكتوراه الدولة فى الفلسفة ومناهج البحث من جامعة السوربون بباريس.
- يعتبر المؤلف من أعلام الفكر العربى المعاصر، وله رؤية إصلاحية متميزة على صعيد العالمين العربى والإسلامى.

6 221133 330701

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع

مكتبة
مؤمن قريش
moamenquraish.blogspot.com